Jean-Claude Schmitt

STRIGOII

Viii și morții în societatea medievală

Strigoii

ARTĂ ȘI RELIGIE

JEAN-CLAUDE SCHMITT
**Les Revenants. Les vivants et les morts
dans la société médiévale**

© Éditions Gallimard, 1994
ISBN 2-07-073657-1

© Editura Meridiane, pentru prezenta ediție românească

ISBN 973-33-0249-X

JEAN-CLAUDE SCHMITT

STRIGOII

Viii și morții în societatea medievală

Traducere de
Andrei Niculescu și
Elena-Natalia Ionescu

28 octombrie 2003
Andreescu Costel
SOPHIA

EDITURA MERIDIANE
București, 1998

Pe copertă: Spectrul lui Samuel. *Bible historiale* de Guyart des Moulins (Paris, primul sfert al secolului al XV-lea). New York. The Pierpont Morgan Library, ms. 394, f. 127^{V}.

Această carte a fost editată cu sprijinul

MINISTERULUI FRANCEZ AL CULTURII
și
FUNDAȚIEI PENTRU
O SOCIETATE DESCHISĂ – ROMÂNIA

Pentru Jacques Le Goff

Mulțumiri

Pe parcursul anilor, această carte s-a îmbogățit puțin câte puțin cu sugestiile nenumăraților colegi, studenți și prieteni, din Franța și din afara Franței. Să știe cu toții că recunoștința mea este mare față de ei. Gândurile mele se îndreaptă în special către Pauline Schmitt-Pantel și Jérôme Baschet pentru lectura lor fără complezență, către Jean-Claude Bonne și Michel Pastoureau pentru ceea ce m-au învățat în legătură cu imaginile medievale, către Danièle Alexandre-Bidon pentru documentele figurative pe care ea m-a ajutat să le regăsesc, către Daniel Fabre și etnologii de la Toulouse pentru solicitudinea lor generoasă și vechea noastră prietenie pe frontul antropologiei istorice. În sfârșit, Pierre Nora să fie, o dată în plus, recompensat cu mulțumirile mele pentru încrederea sa.

Câți oameni întâlnești în viață! Le vorbești, le surâzi, golești cu ei o halbă de bere, cânți. Dar o dată ce omul s-a culcat sub o cruce, s-a sfârșit, nu mai există! S-a culcat și tace. Tace. Și dacă auzim pe cineva cum ne răspunde, asta nu vine din fundul mormântului, este numai din cauză că visăm. Uneori vine câte cineva să stea de vorbă cu noi. Sau să se preumble aici sau acolo. Sau poate că rămâne așezat. Ca și cum n-ar fi mort. Sau ia șareta și chiar începe o muncă sau alta. Exact ca unul viu. Ca un adevărat viu, nu ca un mort. De ce, nu se știe nimic despre acest lucru, dar un mort, în vis, nu este văzut niciodată în mormântul său, nici măcar în sicriul în care este culcat în timpul slujbei pentru morți. În vise, morții merg, sunt așezați în fața unui cărucior, vă fac semne cu mâna. Exact ca niște vii autentici. Poate tocmai din această cauză Domnul a dăruit visul omului, pentru ca el să-i vadă, ca și cum ei ar fi cu adevărat vii, pe cei care nu mai sunt, dar pe care îi e tare dor să-i revadă un pic.

YOUOZAS BALTOUCHIS,
La Saga de Youza (Vilnius, 1979),
tradus din lituaniană în franceză
de D. Yoccoz-Neugnot,
Paris, Alinéa, 1990, pp. 303-304.

Introducere

Morții nu au altă existență decât aceea pe care cei vii și-o imaginează pentru ei. În mod diferit potrivit culturii lor, credințelor lor, epocii lor, oamenii atribuie morților o viață în lumea de dincolo, descriu locurile șederii lor și astfel își imaginează soarta pe care o speră sau de care se tem pentru ei înșiși. Din acest motiv, imaginarul morții și al devenirii morților în lumea de dincolo constituie în mod universal o parte esențială a credințelor religioase ale societăților. El capătă diverse forme, dar atestate pe scară foarte largă, printre care viziunile și visele ocupă totdeauna un loc de prim plan[1]. Aici este recunoscută capacitatea anumitor oameni, așa cum sunt șamanii siberieni, de a călători în lumea de dincolo în vis sau într-o stare de transă. În altă parte, ființe de excepție, așa cum este Christos sau, după el, sfinții creștinismului, ar fi avut puterea de a învia morții. În mod universal este prezentă de asemenea ceea ce numim de obicei „credința în strigoi"[2].

Aparițiile strigoilor imaginează între vii și morți o deplasare inversă a călătoriilor în lumea de dincolo. În bogata literatură a viziunilor și a călătoriilor în lumea de dincolo — de la cartea a VI-a din *Eneida* lui Virgiliu până la *Divina Comedie* a lui Dante trecând prin *Purgatoriul sfântului Patrick* — se întâmplă ca vizionarul să întâlnească suflete de morți pe care i-a cunoscut el însuși pe pământ sau ale căror nume și renume au ajuns până la el. Dar scopul unor asemenea revelații nu este, ca regulă generală, de a da seama despre soarta în lumea de dincolo a unui mort special (cu excepția anumitor suverani, în viziunile eminamente „politice[3]"). Scopul lor este mai degrabă să dezvăluie celor vii, ascultători sau cititori ai acelei *visio*, geografia locurilor din lumea de dincolo, căile abrupte, fluviile înghețate, cuptoarele și catalogul caznelor de dincolo de mormânt, mari rezervoare, timp de secole, ale imaginarului din Occident. Foarte deosebite sunt structura și funcția povestirilor cu strigoi. În aceste povestiri, nu cel viu este considerat că ajunge în lumea de dincolo, ci mortul este cel care le apare celor vii. Manifestarea mortului nu este însă asimilabilă în totalitate nici cu aparițiile altor ființe supranaturale, așa cum sunt îngerii și demonii sau chiar Christos, Fecioara și sfinții. Toți aceștia locuiesc în mod normal în lumea de dincolo unde ei rămân invizibili, cu excepția cazurilor când se arată ocazional oamenilor. Strigoii, dimpotrivă, mai au, ca să zicem așa, un picior pe pământ: ei tocmai îi părăsesc pe vii cărora le apar și de care par că nu se pot despărți. Cu povestirile despre aparițiile lui Christos, Fecioara sau diavolul, istoricul este dintr-o dată cufundat în întreaga bogăție a imaginarului societății creștine. Dar cu povestirile despre strigoi, el este, în plus, confruntat imediat cu hățișul relațiilor sociale legate între cei vii și cel care tocmai îi părăsește și care îi vizitează din nou. Astfel, spre deosebire de marile viziuni ale lumii de dincolo, povestirile cu strigoi concentrează întreaga lor atenție asupra statutului defunctului, care este un om obișnuit. Cu siguranță, sfinții apar și ei, care de asemenea sunt morți, dovadă că aparițiile lor în visele și viziunile celor vii sunt o temă favorită a hagiografiei. Dar sfinții, potrivit fericitei expresii a lui Peter Brown[4], sunt „morți foarte speciali“, care pun probleme specifice. Nu voi vorbi despre ei decât într-un mod secundar, în scopul de a pune accentul pe aparițiile morților obișnuiți, pe majoritatea strigoilor.

Din epoca romantică, înlocuită de literatura și cinematograful fantastic, până la banda desenată contemporană nouă, strigoii fac parte din decorul obligatoriu al Evului Mediu așa cum ne face nouă plăcere să ni-l imaginăm. Un Ev Mediu cu castele bântuite, cu dragoni, cu fantome, sau chiar cu vampiri. Această imagine nu e complet falsă, dar e totuși prea facilă: într-o cultură eminamente religioasă (în sensul în care fiecare accepta existența și puterea unor ființe supranaturale, în general invizibile, dar foarte apropiate)

și familiarizată cu moartea și morții, „credința în strigoi“ era admisă de toți. Să ne ferim, totuși, să credem că morții erau omniprezenți în grijile și visele celor vii și că aceștia din urmă se așteptau la tot pasul să vadă cum se ivesc strămoșii lor! Nu toți morții revin și ei nu apar oricui, oricând și oriunde.

În societatea medievală, ca și în alte societăți tradiționale, forma specială de existență ce se atribuie morților depinde de desfășurarea „ritualului de trecere“ al morții: morții revin de preferință când ritualurile de funeralii și de doliu nu au putut fi îndeplinite normal, de exemplu dacă trupul unui înecat a dispărut și nu a putut fi înmormântat după obicei, sau dacă o crimă, o sinucidere, moartea unei femei la naștere, nașterea unui copil născut-mort prezintă pentru comunitatea celor vii pericolul unor pângăriri. Acești morți sunt în general considerați malefici. Această dimensiune antropologică și universală a întoarcerii morților este prezentă între altele în tradițiile occidentale, din Antichitate în Evul Mediu și până în folclorul contemporan[5]. Cu toate acestea, mi se pare că istoricul Evului Mediu trebuie să îmbogățească definiția antropologică universală a strigoilor cu considerații istorice mai speciale. Unii dintre acești factori specifici țin de formația complexă a culturii medievale, de ponderea moștenirilor care i-au dat naștere: moștenirile păgânismului greco-roman (unde cultul morților din cetate sau din *gens* juca un rol foarte important) sau chiar moștenirile „barbare“ însuflețite de migrațiile popoarelor germanice și integrate creștinătății în timpul primului mileniu. Astfel, Claude Lecouteux a avut meritul să insiste asupra datoriei literaturii ecleziastice și latine a Evului Mediu față de tradițiile germanice. El a arătat cum cuplul creștin al sufletului (imaterial și etern) cu trupul (material și perisabil) nu a făcut uneori decât să acopere superficial concepția păgână germanică a unei dubluri cvasi-fizice (*hamr*) ce supraviețuiește după moarte[6]. Un număr considerabil de povestiri latine ce îi prezintă pe strigoi ca pe niște ființe dotate cu „corporalitate“ derivă prin urmare, potrivit acestui autor, din asemenea concepții, pe care le găsim în *Edda* și în anumite *saga* scandinave, care au fost încredințate scrisului începând cu secolele al XII-lea și al XIII-lea. În linia numeroaselor lucrări despre cultura folclorică în Evul Mediu, acest demers poate conduce efectiv la o înțelegere mai bogată a diverselor niveluri ale sensului pe care documentul medieval le tăinuiește în anumite cazuri.

Cu toate acestea, voi invita la o altă interpretare a strigoilor medievali. Dacă moștenirile și, prin urmare, o asemenea „arheologie" a textelor medievale nu trebuie să fie neglijate, eu intenționez să arăt mai degrabă cum credințele și imaginarul depind mai ales de structurile și de funcționarea societății și culturii într-o epocă dată. „Mentalitățile" nu constau doar în straturile străvechi care mai păstrează gânduri și comportamente, ci în credințe și imagini, cuvinte și gesturi care își găsesc sensul deplin în actualitatea prezentă și cât se poate de vie a relațiilor sociale și a ideologiei unei epoci. Ținând seama de această actualitate vom înțelege cum cultura creștină a Evului Mediu a lărgit noțiunea de strigoi și a conceput pentru morți alte ocazii de a apărea.

Perioada avută în vedere (din secolul al V-lea până în al XV-lea, cu insistarea în mod special asupra perioadei centrale a Evului Mediu) a văzut credințele tradiționale succedându-se și combinându-se cu ritualurile lent creștinate ale „morții îmblânzite" (potrivit terminologiei lui Philippe Ariès[7]), angoasele „morții sinelui" (frica individuală a momentului trecerii în neființă și a judecării speciale care conduce sufletul către unul dintre cele trei locuri principale ale lumii de dincolo creștine: Infern, Purgatoriu sau Paradis) și chiar durerile „morții celuilalt", grija pe care o inspiră soarta în lumea de dincolo a părinților și a prietenilor decedați (cu mult înainte ca doliul să fie exaltat sub o formă mai laicizată în sculptura scăldată în lacrimi a cimitirelor din Europa burgheză, din secolul al XIX-lea). În acest hățiș complex de atitudini, dintre care unele foarte vechi, iar altele noi, societatea medievală avea în vedere posibilitatea pentru anumiți morți de a reveni să-i viziteze pe vii sau pe aceia dintre vii cu care legaseră contacte considerate statornice chiar dincolo de moarte. În același timp, transformări importante ale structurilor sociale au dus la redefinirea locului individului în grupuri și comunități ce rămâneau solidare după dispariția fiecăruia dintre membrii săi: grupele de rudenie, trupească sau spirituală, din

mânăstire, din rândul nobilimii, din parohie, din confrerie erau cadrul acestor noi relații, între vii, dar și între vii și morți. Aceste relații se înscriau în realitățile spațiului social, prin articularea locuinței viilor — satul, cartierul — cu locuința morților: cimitirul. Apropierea dintre morminte și case susținea și justifica preocuparea mai intensă a celor vii în legătură cu morții lor. În mod similar, influența religioasă și materială a Bisericii și a clericilor asupra societății laice s-a accentuat sensibil după anul o mie. Ea a permis inculcarea în rândul credincioșilor a unei morale religioase centrată pe noțiunile de păcat, penitență, mântuire, care a culminat la sfârșitul secolului al XII-lea cu „nașterea Purgatoriului"[8]. De acum înainte, fiecare creștin putea spera să fie mântuit, dar cu condiția să suporte după moartea sa pedepse reparatorii a căror durată și intensitate depindeau pe de o parte de meritele sale personale (acțiunile sale bune și rele, ca și căința sa în clipa morții) și, pe de altă parte, de intercesiunile* (liturghii, rugăciuni și pomeni) pe care rudele și prietenii săi le îndeplineau întru mântuirea sa. În lipsă, mortul îi putea apărea unei rude sau unui apropiat pentru a-i cere intercesiunile de care el avea cea mai mare nevoie și să-i solicite să împlinească în locul său acțiunile cele mai necesare pentru mântuirea sa. Preocupată să garanteze și să organizeze solidaritatea celor vii cu morții, Biserica a dat prin urmare ecou pe scară largă povestirilor cu strigoi. Aceștia, departe de a fi doar acei morți malefici care se întâlnesc în toate culturile în temeiul perturbărilor sau al absenței întâmplătoare a ritualului de trecere al funeraliilor, departe de a fi doar produse ale vechilor credințe păgâne, au exprimat mai pe larg prin revenirea lor în fantasmele, temerile și povestirile celor vii, multiplele disfuncții ale bunei morți creștine.

Mai exact, atitudinile creștine față de morți, așa cum înțelegea să le definească și să le impună Biserica medievală, erau în întregime conținute în noțiunea de *memoria*, de „memorie a morților"[9]. Era vorba despre o memorie liturgică, susținută de înscrierea numelor defuncților demni să fie comemorați în *libri memoriales*, necroloagele și registrele mortuare ale mânăstirilor și ale abațiilor. Această memorie se exprima în mod special cu ocazia slujbelor oficiate pentru mântuirea mortului, îndeosebi la comemorarea trecerii sale în neființă. Dar acest cuvânt de „memorie“ riscă să creeze impresii false, căci scopul acestei *memoria* era în realitate să ajute la despărțirea viilor de mort, să scurteze rămânerea acestuia din urmă în chinurile „purificatoare“ (sau Purgatoriul) și, în cele din urmă, să îngăduie celor vii să-l uite pe mort. Prin urmare, ritmul slujbelor și al rugăciunilor era din ce în ce mai lax, iar timpul lor era limitat: trei zile, șapte zile, o lună, un an, rareori mai mult. Înscrierea numelui în *liber memorialis* nu promitea mortului o glorificare durabilă de către oameni — aceasta era rezervată sfinților sau regilor —, ci o contopire rapidă în anonimatul generațiilor trecute. Așezămintele funerare, în ciuda faptului că erau numite „perpetue“ (așa cum se spune astăzi despre concesiunile de veci din cimitire...), nu scăpau efectelor neglijenței oamenilor și ale eroziunii monetare. Practic, ele nu aveau decât un timp limitat. Ideea unei fondări de slujbe „permanente“ intra de altfel în contradicție cu funcția conferită intercesiunilor pentru morți, care era de a scoate sufletele morților, cât mai repede posibil, din încercările Purgatoriului, pentru a le oferi în Paradis un sălaș definitiv. În alte părți, în cimitire, cea mai mare parte a mormintelor era anonimă și în mod periodic pământul era lucrat, gropile erau golite pentru a face loc la noi trupuri. Începând din secolul al XI-lea, memoria de neam și genealogică a cunoscut un real avânt în mediile aristocratice, bucurându-se uneori de susținerea scrisului. Dar ea rămâne limitată din punct de vedere social și fragilă. Prin urmare, trebuie subliniat până la ce punct erau ambigue semnele, în ce măsură *memoria* era, în același timp, o tehnică socială de uitare și o formă de memorie colectivă. Ea avea drept funcție să „atenueze“ memoria sub pretextul de a o întreține, de a îmblânzi amintirea dureroasă a mortului până când aceasta se estompa. Tehnică de clasificare, ea punea morții la locul lor de morți, pentru ca viii, dacă își aminteau din întâmplare numele lor, să o poată face fără să se teamă sau să sufere.

---

* În franceză *suffrages* (*n. tr.*).

Se poate înțelege astfel cine erau strigoii medievali. Erau rarii morți care, cu obstinație și în timpul unei

durate destul de scurte după deces, țineau în șah funcționarea reglementată a acestei *memoria* creștine, puneau obstacole desfășurării necesare a „travaliului doliului“. În ciuda faptului că o imagine denaturată despre Evul Mediu, adică anumite studii de istorie sau de folclor, intenționează să ne convingă că oamenii din trecut trăiau într-o coabitare obsedantă cu toți morții lor, noi trebuie să dovedim mai mult discernământ. Aparițiile morților nu constituiau norma relațiilor dintre vii și morți. Cei vii le imaginau doar atunci când nu se putea îndeplini ritualul de despărțire de ei, atunci când uitarea se vădea imposibilă ca urmare a unei perturbări a desfășurării normale a ritualului de trecere al morții și al funeraliilor. Fie că supraviețuitorii apropiați (văduva, fiul, frații) au frânat din lăcomie sau neglijență rânduielile rituale și au privat sufletul mortului de sprijinul izbăvitor al intervenției clericilor; fie că, după afirmațiile celor vii, mortul însuși, neîmplinind înainte de a muri o penitență completă, a cerut sprijinul alor săi pentru a trece de încercările din lumea de dincolo. În toate cazurile, mortul avut în vedere revenea în „memoria“ celor vii, spre folosul sufletului său, fără îndoială, și spre cel al Bisericii, mare ordonatoare a intercesiunilor remunerate pentru morți. În mod paradoxal, Biserica medievală care, în primele secole, manifestase o mare reticență față de credința în strigoi și o considera caracteristică pentru „păgânism“ și „superstiții“, a fost astfel la originea unei încadrări și a unei exploatări a credinței în strigoi despre care povestirile referitoare la miracole și cuvântările predicatorilor aduc o amplă mărturie.

Se precizează astfel obiectul acestei cărți. Ea se ocupă de funcționarea socială a memoriei morților în epoca medievală. Mai exact, dacă ea se întoarce către acest mare subiect de istorie care este constituit de memoria societăților, o face pentru a se interesa în principal de aparentul său revers, în același timp necesitatea uitării și ceea ce se opune uitării. Într-adevăr, vom investiga felul în care au căutat oamenii trecutului să-și amintească de morții lor, și mai ales să-i uite, și cum unii dintre acești morți — morți „foarte speciali“ și ei, dar mai mult în imperfecțiune decât în sfințenie — se răzvrăteau în mod aparent împotriva voinței de uitare a celor vii, le însuflețeau amintirile, le invadau visele, le bântuiau casa.

Istoricii și etnologii au obișnuința de a vorbi despre „credința în strigoi“. Dar ce trebuie să înțelegem noi prin aceasta și cum poate istoricul să deslușească credințele din secolele apuse? Una dintre recentele cuceriri ale „antropologiei credinței“ este de a pune în discuție utilizările neluate în considerație ale noțiunii de „credință“[10]. Trebuie să ne ferim să reificăm credința, să facem din ea un lucru definit o dată pentru totdeauna ce s-ar putea lesne exprima și transmite către indivizi și societăți. Se impune să substituim acestei noțiuni pe aceea, activă, a „credinței“. În acest sens, credința este o activitate niciodată încheiată, precară, mereu pusă în discuție, inseparabilă de recurențele dubiului. Nimic mai puțin fix și mai puțin sigur decât această activitate a credinței: etnologul care își interoghează informatorii de mai multe ori la rând și cu ocazii diferite capătă repede conștiința acestui lucru. Confruntat cu un document unic și stabilit pentru vecie, istoricul este într-o situație diferită. Și cel puțin el poate ține seama în cea mai mare măsură de condițiile de enunț al credinței, de forma și de genul povestirilor pe care le analizează, căci conținuturile credinței depind de aceasta în mare parte.

Prea adesea, pentru istoric tentația este mare de a separa credința, căreia el îi postulează *a priori* existența și conținutul, de natura documentelor — tipuri diferite de texte și de imagini —, din care își extrage informațiile. Ceea ce spune sau arată documentul, ar fi, se spune, o „credință“ și pentru a o cunoaște, pentru istoric ar fi suficient să citească textele vechi și să descrie imaginile. Dar lucrurile nu sunt chiar atât de simple. O critică elementară ne permite deja să punem în evidență ponderea condițiilor de producere a unui document, tot ceea ce implică, de exemplu, pentru o povestire despre apariții din secolul al XII-lea sau al XIII-lea, faptul că a fost transcrisă de către un cleric, în vreme ce, poate, ea fusese narată inițial (dar sub ce formă?) în limba locuitorilor. Asemenea medieri — lingvistice, sociale, ideologice — fac parte pe deplin din enunțarea credinței așa cum ajunge istoricul să o cunoască.

Problema formelor de enunțare nu privește doar genul documentar, ci chiar modul în care oamenii trecutului spun

că ei cred. Pentru istoric, ca de altfel ca și pentru etnolog, problema este crucială: cum să înțelegi toate aceste povestiri, colportate de către cărturarii Evului Mediu (oameni religioși, cu siguranță, dar nu neapărat creduli), care afirmă ca fiind fenomene extrem de firești ceea ce noi admitem cu greu: că au apărut morți, în plină zi, unor persoane treze și perfect sănătoase la minte? Trebuie oare să incriminăm, așa cum a făcut cândva Lucien Lévy-Bruhl, „mentalitatea primitivă“ a unei epoci străine de propria noastră logică și care nu ar fi putut să distingă în mod clar visul de realitate? Totul dezminte o asemenea interpretare: unii dintre clericii care au colportat aceste povestiri cu apariții erau „intelectuali“ ale căror raționamente teologice și filosofice, ca și înverșunarea de a distinge „adevărul“ de „fals“ nu sunt, în demersul lor logic, radical diferite de ale noastre.

Dacă analizăm mai temeinic formele de enunț ale povestirilor cu strigoi, sfârșim prin a descoperi faptul că acestea sunt de două tipuri. Marea majoritate sunt povestiri despre apariții transmise în mod oral și transcrise de un cleric, cel mai adesea în latină. Aceste povestiri sunt produsul unui lanț, mai mult sau mai puțin lung, de mărturii ce fac referire la experiența vizionară anterioară a unei a treia persoane. Niciodată cel care scrie nu revendică pentru el însuși experiența directă a apariției. În anumite cazuri, aceasta este descrisă ca un vis, dar cel mai adesea se face mențiunea unei viziuni în stare de veghe. Căci prejudecățile defavorabile prin care, în Evul Mediu, cultura oficială, cea a clericilor, culpabiliza visele, incitau la menționarea de viziuni în stare de trezie când se dorea întărirea credibilității unei povestiri. Mai mult, mortul (sau orice altă ființă supranaturală) a cărui apariție este relatată este descris în aceste povestiri într-un mod concret, evasi-fizic: nu numai că martorul spune că l-a auzit vorbind, ci îl descrie ca pe o persoană vie și uneori afirmă că l-a atins și a simțit atingerea sa. Dacă în anumite cazuri recunoaștem aici influența durabilă a tradițiilor păgâne, nu trebuie oare să ne gândim și la *efectele de real* proprii povestirilor relatate oral, apoi încredințate scrisului și, sub această formă, autentificate? Astfel obiectivarea conținutului povestirii relatate avea loc în același timp cu socializarea sa. De altfel, nu ni se întâmplă oare și astăzi să auzim și să relatăm la rândul nostru „povești cu strigoi“? Or, numai prin simplul fapt de a povesti și de a numi, noi dăm un fel de existență, de prezență, o formă, adică un corp și o voce, la ceea ce nu este decât o ființă imaginară. Într-o cultură în care lumea de aici și lumea de dincolo erau susceptibile de a comunica, „a crede în strigoi“ însemna să vorbești despre ei, chiar improvizând, și să faci din aceștia imagini (de exemplu în anluminurile din manuscrisele miniate). Însemna de asemenea să încerci să „faci să se creadă“ în ei, utilizând aceste texte și aceste imagini în scopuri cât se poate de reale, eficace, care îi interesau pe cei vii și mai ales pe cei puternici[11]: căci povestirile cu strigoi favorizau promovarea liturghiei morților, dezvoltarea spiritului pios, atragerea de donații pioase, întărirea influenței Bisericii asupra societății creștine.

Dar nu putem rămâne numai la aceasta. Ce însemna în Evul Mediu pentru fiecare om în parte „să creadă în strigoi“? Încă de la început, vom descoperi aici un alt tip de enunț, în povestiri mai limitate ca număr: povestirile autobiografice. De această dată, cel care scrie nu se mulțumește să relateze ce a auzit sau citit, el spune că atestă personal cu propria experiență despre morți. Este firesc ca și aici istoricul să fie prudent; modele literare ale autobiografiei influențează încă din Antichitate tradițiile occidentale. Dar, în anumite cazuri, și mai ales începând din secolul al XII-lea, nu există nici un dubiu în legătură cu autenticitatea sentimentelor și a impresiilor exprimate în aceste texte. Or, povestirile autobiografice nu menționează decât în cazuri cât se poate de speciale o viziune în stare de veghe, caracteristică mai degrabă povestirilor relatate. În schimb, povestirile autobiografice vorbesc uneori despre strania impresie a unei prezențe invizibile și cel mai adesea despre un vis, despre o imagine onirică mai mult sau mai puțin inconsistentă și fantomatică, produsă de chin, doliu și reaua conștiință după dispariția unei ființe dragi. Asemenea povestiri ne surprind mult mai puțin decât povestirile despre viziuni în stare de veghe: nu putem oare și noi să visăm o rudă moartă, să încercăm până și în somn durerea „morții celuilalt“? Când nucleul intim al credinței subiective se lasă întrevăzut în povestirile autobiografice, vom descoperi că pentru individ ca și pentru

colectivitate, pentru oamenii Evului Mediu ca și pentru cei de astăzi, când se desfășoară în chinuri „travaliul doliului“[12*], esențialul este conflictul între dorința și imposibilitatea de a uita, între fragilitatea memoriei și voința de a-și aminti.

În acest sens, Evul Mediu despre care este vorba aici nu este prin urmare atât de deosebit de propria noastră cultură pe cât ne-am putea aștepta. Cu siguranță, pentru oamenii acestei epoci îndepărtate de noi, strigoii „există“, și remarcăm aici, este adevărat, o diferență semnificativă între această epocă și epoca noastră. Când sfântul Augustin afirmă că morții nu pot reveni pe pământ, el nu pune în discuție realitatea existenței sufletelor în lumea cealaltă, ci doar dorința lui Dumnezeu de a nu le lăsa să apară. Dacă clericii se întreabă asupra „adevărului“ sau „falsității“ aparițiilor, ei nu o fac pentru a sugera imposibilitatea acestora din urmă, ci pentru a se asigura că cele pe care trebuie să le judece sunt de origine divină iar nu diabolică. Pentru majoritatea occidentalilor, acest întreg sistem de credință — începând din epoca Luminilor și din secolul al XIX-lea — a devenit străin. Obligatoriu, aici se află punctul de plecare al istoricului. El nu trebuie să simuleze că adoptă modul de gândire al vechilor autori ale căror scrieri le regăsește. Confruntat cu o masă considerabilă de povestiri și imagini, el trebuie să caute, dimpotrivă — fără a abdica deloc de la propria sa rațiune — să le înțeleagă logicile și funcțiile. Această carte se dorește astfel o contribuție la o istorie socială a imaginarului. Prin prisma cazurilor de strigoi medievali — care nu existau decât în imaginație și în povestirile oamenilor acelor vremi —, este vorba despre a ști cum și de ce viii (și cine dintre ei), în visele lor și în povestirile cu viziuni, au conferit anumitor morți un simulacru de existență, o aparență de trup și un chip: poate pentru a se înțelege mai bine pe ei înșiși în relațiile lor cu imaginea onirică și obsedantă a rudelor lor moarte, sau chiar, sub pretextul unui dialog imaginar cu morții relatat cu complezență de clerici, pentru a stăpâni mai bine societatea celor vii, transmiterea moștenirilor și impunerea normelor morale și sociale.

---

* În fr. *travail du deuil*, autorul face o paralelă între travaliul, muncile nașterii, și travaliul doliului, ambele implicând aceeași perioadă de dureri insuportabile (*n. tr.*).

A încerca să înțelegem din punct de vedere istoric un imaginar social: acesta este sensul acestei cărți, unde pasiunea istoricului pentru document — povestiri savuroase și imagini nu mai puțin uimitoare — se luptă cu voința de a regăsi, chiar în materialitatea textelor și a imaginilor, în limbaj, trăsătură și culoare, sensul trecutului. De unde forma specială conferită în mod foarte conștient de către istoric scrierii sale. Într-adevăr, căutând continuu să analizeze și să explice, trebuia să adopte stilul narativ ce caracterizează partea principală a documentației și să urmeze transformările acestuia în timp. Căci, ceea ce contează într-o povestire nu este doar trama generală, o structură formală care uneori rezistă neschimbată de-a lungul secolelor și sfidează chiar singularitatea culturilor. Mai sunt și variantele și o mulțime de detalii concrete în continuă schimbare care poartă marca fiecărui moment istoric ca niște intenții datate și localizate ale celor care au produs, colportat și primit aceste povestiri și aceste imagini. De aceea, amestecând povestirea cu analiza, am dorit să restitui, să fac să fie înțelese și vizualizate cuvintele și visele trecutului.

I

Respingerea strigoilor

Un refuz constant, dar nu lipsit de ambiguitate și de contradicții, de a admite posibilitatea întoarcerii morților în vise sau, chiar, în viziunile în stare de veghe caracterizează cultura ecleziastică a Evului Mediu timpuriu. Unul din motivele principale ale acestui refuz constă în asimilarea credințelor și a practicilor referitoare la întoarcerea morților cu „supraviețuirea" păgânismului antic, ale cărui culte funerare erau respinse peste tot, domesticite sau ascunse. Astfel, cuvântul *larva*, care, la Roma, desemna sufletele funeste ale morților, a căpătat în latina creștinilor sensul de spirite demoniace și de măști diabolice. Necromanției (divinația prin morți) i-a fost conferit sensul de „nigromanție", magie neagră și invocarea diavolului. Trebuie să invocăm și motive pozitive: preocuparea exclusivă a creștinismului pentru mântuirea sufletului a condus la reducerea practicilor funerare și a preocupării pentru înmormântare, punct de fixare a „spectrelor" malefice. Singura excepție era valabilă pentru corpul sfinților și mormântul lor, rezervă de puteri taumaturgice. Doar în acest loc, era legitim să se aștepte revelațiile unui mort atât de excepțional, un sfânt al Bisericii. Sfântul putea apărea chiar în vise, grație unei practici venite direct din sanctuarele păgâne și pe care clericii au fost nevoiți să se hotărască a le tolera: cea a incubației, adică a somnului în contact cu mormântul sfântului, în așteptarea apariției sale onirice. Într-o gândire religioasă multă vreme sfâșiată de un dualism fundamental — antagonismul dintre diavol și sfinți, fantasmagoriile primului și aparițiile controlate ale celorlalți —, nu mai era loc pentru strigoi, pentru revelațiile onirice și ambivalente ale morților obișnuiți.

MOȘTENIRI ȘI CONTRAMODELE

Respingerea constantă a strigoilor de către cultura creștină oficială din Evul Mediu timpuriu contrastează, cel puțin parțial, cu atitudinile mai conciliante ale diferitelor culturi de la care creștinismul medieval a moștenit unele din trăsăturile sale: păgânismul greco-roman, culturile „barbare" asimilate mai târziu, modelele biblice care sunt temelia ideologiei sale. În Grecia și la Roma, povestirile cu strigoi sunt peste tot. În literatura greacă, încă de la Homer, abundă mărturiile în care „imaginea" (*eidōlon*) mortului recent, dispărut brutal, uneori infam, dar cel mai adesea glorios — așa cum este Patrocle a cărui pierdere o deplânge Ahile și care îi apare în somn[1] —, revine să bântuie visele celor vii care l-au îndrăgit. Jean-Pierre Vernant a analizat superb resorturile și funcțiile acestor reprezentări ale morții și ale morților în Grecia antică: „Această imposibilitate de a considera moartea din perspectiva morților este ceea ce constituie în același timp oroarea sa, radicala sa stranietate, totala sa alteritate, și ceea ce le permite celor vii să o depășească instituind, în existența lor socială, o rememorare constantă a anumitor tipuri de morți"[2]. Lumea romană trebuie încă și mai mult să ne rețină atenția. La Roma, pentru Lucrețiu de exemplu, *simulacrum* este un dublu imaterial pe care avem iluzia că îl „vedem și auzim față în față", ca și cum mortul ar fi încă în viață. Poetul descrie raportul dintre mort și dublul său după modelul năpârlirii greierilor sau al șerpilor[3]. Dar abundă mai ales morții funești: victime ale unei morți violente care caută să se răzbune, suflete pângărite ce rătăcesc în apropierea mormântului lor, morți fără mormânt (*insepulti*), sinucigași (*biothanati*), femei moarte în chinurile facerii. Esențiale sunt ritualurile legate de memoria morților. Unele sunt în principiu interzise, iar necromanția este chiar pedepsită cu moartea. Dar altele sunt legitime: *manes* au altarul lor și efigiile lor casnice. În februarie se

desfășoară *parentalia* după modelul funeraliilor, cu un praznic oferit strămoșilor. Dimpotrivă, *lemuria* nu cuprind praznicul ci un ritual de conjurare — aruncarea peste umărul stâng a boabelor negre ce sunt recunoscute ca fiind hrana morților —, prin care *pater familias* îi liniștește pe morții funești[4].

Culturile germanice străvechi nu ne sunt cunoscute, în principal, decât din texte târzii, dar care au putut transmite reprezentări tradiționale și probabil foarte vechi. Este vorba în special de *Edda* anonimă, compusă între secolele al X-lea și al XII-lea, dar al cărei material ar data din secolul al VII-lea, și acele *saga* scandinave și islandeze, încredințate scrisului între secolele al XII-lea și al XIV-lea într-o epocă în care creștinismul era deja bine implantat în Europa de nord: astfel sunt *Eyrbyggja Saga* sau *Saga lui Snorri Godi*, scrisă către 1230, *Saga lui Laxdoela*, scrisă probabil către 1250, sau *Saga locuitorilor din valea Svörfud*, remaniată către 1300. Sunt numeroși aici morții sau *draugr* care revin, mutilându-i sau ucigându-i pe cei pe care îi întâlnesc, devastând ținuturi întregi, constrângându-i pe oameni și pe animale să-și părăsească locuințele[5]. Spre deosebire de strigoii din Antichitatea clasică, acești morți nu sunt descriși ca „imagini". Ei par dotați cu un corp real, ca și cum cadavrul însuși, revenit la viață, ar fi ieșit din mormântul său. Povestirile eroice relatează de asemenea lupta, până în mormânt, dintre un mort și un viu care caută să pună stăpânire pe armele sale. În *Thordar Saga*, Skeggi intră în mormântul regelui Hrolf al Danemarcei și îi fură spada Sköfnung. În *Reykdoela Saga*, eroul Thorket ia spada lui Skefil din adâncul mormântului său, dar mortul îi apare în vis și-i cere arma înapoi. Povestea lui Aswid și Asmund, relatată în latinește de către Saxo Grammaticus (1149-1216) în lucrarea sa *Faptele danezilor*, este destul de apropiată: din cauză că Aswid murise prematur, prietenul său Asmund, care i-a promis să nu-l părăsească, pune să fie coborât în mormânt, înarmat cu provizii. Ceva mai târziu, este găsit desfigurat și acoperit de sânge, dar în viață. El povestește: Aswid, în fiecare noapte, revenea la viață. După ce și-a devorat calul, apoi câinele care fuseseră înmormântați o dată cu el, el s-a aruncat asupra prietenului său și i-a smuls o ureche. Asmund a trebuit să se hotărască să-i taie capul și să-i înfigă un par în trup pentru a-l imobiliza[6]. În *Saga lui Grettir*, eroul violează mormântul lui Karr, pe care îl găsește așezat pe tronul său. Îi răpește comoara și sabia, dar Karr îi apucă brațul și se bat cu furie, până când Grettir îi taie capul și fuge. Mai târziu, devenit paznicul oilor lui Thordall și Gudrun, el decapitează și arde corpul înfricoșătorului Glam care devasta ținutul și decima turmele[7]. Să reținem violența înfiorătoare și „corporalitatea" acestor strigoi pe care numai eliminarea cadavrului îi poate îndepărta definitiv. Se va vedea că în legătură cu toate acestea, creștinismul nu și-a impus cu ușurință punctul de vedere.

BIBLIA ȘI STRIGOII

Absența totală a strigoilor din Biblie a favorizat probabil și ea voința de respingere a strigoilor de către cultura creștină. Mai multe pasaje din Evanghelii manifestă chiar o mare reticență față de un cult al morților: „Lasă morții să-și îngroape morții lor" spune Isus (Matei, VIII, 21), sau „Nu este Dumnezeul morților, ci al viilor" (Matei, XXII, 32). Desigur că numeroși morți sunt înviați de către Isus (și mai târziu de unii dintre discipolii săi), dar un asemenea miracol — cel mai răsunător care există potrivit clasificărilor ulterioare ale hagiografilor medievali — nu este asimilabil cu întoarcerea unui strigoi[8]. El prefigurează propria înviere a lui Christos la trei zile după Patimile sale. El anticipează de asemenea și învierea universală a morților de la sfârșitul vremurilor.

În timpul Schimbării la Față, Isus apare în slavă înconjurat de Moise și de Ilie[9]. În afara faptului că aceștia doi din urmă nu sunt personaje obișnuite, ci — cel puțin — un fel de „sfinți", tradiția va vrea ca ei să nu fie morți ci, așa cum s-a întâmplat și cu Enoh, să fi fost răpiți, în timp ce erau în viață, din paradisul pământesc... Mai multe pasaje din Evanghelii pot fi interpretate drept refuzuri explicite ale credinței în strigoi. Când Isus pășește pe ape, discipolii săi sunt cuprinși de teamă și cred în apariția unei „fantome", iar Isus trebuie să-i liniștească (Matei, XIV, 25; Marcu, VI, 49). Fără îndoială, din același motiv Isus spune sfintelor femei să nu le fie teamă când le apare după învierea sa (Matei, XXVIII, 10). Nu este mai puțin semnificativ că apostolii, preveniți de acestea, nu le dau deloc crezare și le bănuiesc că au visat (Luca, XXIV, 11). Când Isus le apare în sfârșit discipolilor, ei „înspăimântându-se și înfricoșându-se, credeau că văd duh". Isus le recomandă prin urmare să îl „pipăie", căci „duhul nu are carne și oase", și mănâncă împreună cu ei pentru a le da o dovadă în plus că este cât se poate de viu (Luca, XXIV, 37). Acestui episod îi corespunde scena eliberării miraculoase a lui Petru din Faptele Apostolilor (XII, 15): nevrând să-i dea crezare slujitoarei Roda care le spune că Petru este în fața porții, discipolii o consideră „nebună", și afirmă că este vorba de „îngerul său". Cu toate acestea, textul din Evanghelii care va avea, în această privință, cel mai mare succes și va părea că neagă orice posibilitate, pentru morți, de a le apărea celor vii, este parabola lui Lazăr și a bogatului nemilostiv (Luca, XVI, 27-31). Nu numai că Abraham îi spune bogatului că nu există, în lumea de dincolo, trecere posibilă între lăcașul celor preafericiți (Sânul lui Abraham) și cel al condamnaților, dar refuză să-i îngăduie lui Lazăr să revină pe pământ pentru a-i pune în gardă pe frații bogatului nemilostiv împotriva chinurilor care îi așteaptă în lumea de dincolo. Iată cum va interpreta sfântul Augustin parabola: este exclus ca morții să revină pe pământ.

Singura povestire biblică veritabilă cu strigoi aparține Vechiului Testament. Or, această povestire este puternic marcată negativ, din moment ce este vorba despre o povestire de necromanție: este episodul prezicătoarei din Endor îndelung expus în Cartea Regilor (I, Regi, XXVIII) și reluat cu nuanțări în Cronici (X, 13-14) și Ecleziastul (XLVI, 23). Acest episod a prilejuit numeroase comentarii încă din primele secole ale Bisericii și chiar, începând din secolul al XII-lea, o iconografie relativ bogată.

Textul biblic descrie un ritual de necromanție îndeplinit în mod clandestin de către o vrăjitoare în beneficiul regelui Saul care interzisese totuși asemenea practici. Regele se adresează acestei femei pentru că se știe părăsit de

Dumnezeu din cauza crimelor sale şi pentru că vrea să cunoască rezultatul bătăliei pe care o va da a doua zi împotriva Filistenilor. Procedeul de evocare a mortului nu este descris, dar textul biblic precizează că numai prezicătoarea îl vede pe Samuel şi că ea i-l descrie lui Saul ca pe un bărbat foarte „bătrân ieşind din pământ, îmbrăcat cu o haină lungă". Apoi Saul şi Samuel au o lungă conversaţie, la capătul căreia primul primeşte vestea morţii sale din ziua următoare.

De la Părinţii Bisericii greci şi latini (în special sfântul Augustin) până la teologii scolastici, exegeza s-a străduit să înţeleagă natura acestei apariţii. Diversitatea interpretărilor este extremă: mortul a fost înviat? Oare s-a arătat „spiritul" lui Samuel? Vrăjitoarea l-a înşelat pe rege prin vreun şiretlic? Sau poate diavolul a înviat o „fantasmă" sub trăsăturile lui Samuel? Sau poate chiar Satana însuşi a luat înfăţişarea acestuia din urmă? În secolul al XII-lea, teologul parizian Pierre le Mangeur (m. 1169) rezumă toate aceste ipoteze: „În legătură cu această evocare, unii spun că spiritul rău a apărut sub înfăţişarea lui Samuel sau chiar că imaginea sa fantastică este cea care (adică aceea înviată de diavol) a apărut acolo, cea care a fost numită «Samuel». Alţii spun că, prin voia lui Dumnezeu, este chiar sufletul lui Samuel, acoperit de un trup, cel care a apărut; dar pentru alţii este un trup care a fost înviat şi care a primit viaţa unui spirit, în vreme ce sufletul lui Samuel rămânea la locul odihnei sale[10]". În această epocă, prin urmare, toate soluţiile par posibile. Două secole mai târziu, prevalează, dimpotrivă, interpretarea diabolică. Dar ea se îndepărtează atunci de figura lui Samuel pentru a se interesa din ce în ce mai exclusiv de vrăjitoare şi de Satana.

Urmărită cu interes într-o perioadă foarte îndelungată (din secolul al XII-lea până în cel de-al XVII-lea), iconografia corespunzătoare transpune bine această evoluţie: într-o miniatură din *Bible historiale* a lui Guyart des Moulins, în primul sfert al secolului al XV-lea, se vede pentru prima oară diavolul intrând în scenă, ca pentru a prezida dialogul dintre prezicătoare şi răul rege Saul, în vreme ce Samuel stă deoparte (*il. 1*)[11]. Această iconografie tinde să se confunde încă din prima jumătate a secolului al XVI-lea (într-un tablou de Jacob Corneliusz, aflat la Amsterdam, 1526) cu cea a sabatului vrăjitoarelor[12].

Înaintea acestei epoci, modurile de figurare a lui Samuel prezintă o mare diversitate.

Uneori strigoiul este reprezentat în maniera unui înviat (*il. 2*): Samuel ţine ochii deschişi, dar faţa sa, de un brun închis, contrastează cu pielea albă a prezicătoarei şi a regelui; trupul său este în întregime înfăşurat în bandaje care îi dau aspectul unei mumii şi el se ridică în mormântul său[13]. Este cât se poate de evident că această reprezentare îşi împrumută trăsăturile din iconografia convenţională a învierii lui Lazăr de către Christos. Chiar regele, care îşi ascunde chipul în mantie pentru a nu fi recunoscut de către ghicitoare, ne aminteşte gestul ucenicilor lui Christos care se ţin de nas pentru a nu simţi mirosul dezagreabil al cadavrului lui Lazăr.

Alteori strigoiul este reprezentat sub trăsăturile şi cu veşmintele unui om viu (*il. 3*). Numai lectura textului ne poate face să înţelegem că este vorba despre un mort. Această iconografie este la fel de veche precum şi cea anterioară din moment ce o găsim într-un manuscris de la sfârşitul secolului al XII-lea al *Comentariului Psalmilor* de Pietro Lombardo[14] (Petrus Lombardus). Ea se continuă începând cu sfârşitul secolului al XIII-lea în ilustraţiile la *Bible historiale*[15].

Alteori Samuel apare ca un mort-viu în mişcare, gol, abia acoperit cu un linţoliu care îi flutură pe cap şi pe umeri[16].

În sfârşit, alteori, linţoliul dezvăluie prin transparenţa sa trupul de care se lipeşte (*il. 4*)[17]. În acest ultim caz, imaginea medievală anunţă imaginea modernă a fantomei. Dar această aparenţă de fantomă ţine numai de natura veşmântului, căci dacă chipul mortului pare de o mare paloare, la fel se întâmplă şi cu chipurile albe ale celorlalte personaje.

Iconografia acestui episod biblic ezită prin urmare între mai multe formule, dar care toate dau mortului un trup plin, integritatea cărnii şi îl arată înveşmântat cel puţin în linţoliu dacă nu în haina cu care se presupune că era îmbrăcat în timpul vieţii sale. Va trebui să comparăm aceste imagini cu cele care ilustrează în aceleaşi epoci povestiri despre apariții ale unor morți oarecare. Pentru moment, să reținem doar posibilitatea, într-un tip de imagini cel puțin, a unei conotații negative și chiar diabolice a evocării lui Saul de către vrăjitoarea din Endor. Acest tip de imagini este în concordanță cu judecățile defavorabile care, în tradiția augustiniană, se referea mai general la problema strigoilor.

AUGUSTIN ȘI EVODIUS

Episcopul de Hippona, Augustin (354-430), este adevăratul fondator al teoriei creștine a strigoilor. Aceasta în sensul unei restricții puternice impuse aparițiilor de morți. Aceste apariții sunt considerate dacă nu imposibile, cel puțin excepționale; atunci când au loc, nu este vorba de trup și nici chiar de sufletul mortului, ci doar de o „imagine spirituală“ a mortului; aceste „imagini spirituale“ sunt foarte adesea introduse de demoni în spiritul oamenilor, în special în vise, pe parcursul somnului: trebuie, prin urmare, să nu avem încredere în vise.

Tertulian (160-230) combătuse deja ideea potrivit căreia viziunea unui mort ar permite să se vadă chiar sufletul[18]. Ar fi vorba mai degrabă despre demoni ce trec drept rude ale celor vii cărora le apar și pe care un exorcism îi poate constrânge să-și mărturisească adevărata lor natură. Poate fi vorba despre un „demon personal“ care l-a bântuit pe om în timpul vieții sale și l-a împins să acționeze rău[19]. În ceea ce îl privește, Lactanțiu (250-325) includea într-o aceeași reprobare opinia poporului (*vulgus*) potrivit căreia „sufletele morților rătăcesc în jurul mormintelor și ale rămășițelor corpului lor“, și idolii care sunt ei înșiși „simulacre de morți“. Adevăratul Dumnezeu nu are nevoie de asemenea „imagini“[20]. Și totuși, strigoi apar: chiar Ambrozie de Milano — maestrul lui Augustin — descrie cu emoție visul în care i-a apărut fratele său mort Satyrus.

Augustin pune problema strigoilor într-un mod mult mai sistematic și amplu. El se ocupă de aceasta prin intermediul unei reflecții mai complete asupra morții și

morților, viziunilor și viselor, îngerilor, demonilor și sfinților. Să notăm că o parte din dosarul augustinian, la acest capitol, este de natură epistolară: interesul său rezidă prin urmare în a se confrunta opiniile lui Augustin cu cele ale corespondenților săi, Evodius (pentru scrisoarea 158), apoi Paulinus de Nola (pentru tratatul despre „îngrijirile ce trebuie date morților“).

Corespondentul său Evodius relansează într-o scrisoare un dialog pe care Augustin și el îl întrețin vreme îndelungată. Mai tânăr decât Augustin, și el s-a convertit tot la Milano, apoi și-a urmat prietenul la Roma, apoi la Tagasta, unde a devenit unul dintre primii călugări, înainte de a deveni episcop de Uzala, în apropiere de Utica. Dând răspuns întrebărilor sale, Augustin a compus tratatele sale despre suflet (*De quantitate animae*) și despre liberul arbitru (*De libero arbitrio*). Metoda dialogului este mereu aceeași: Evodius simulează îndoiala (*simulata dubitatio*), pentru a lăsa întreaga libertate lui Augustin să-și dezvolte argumentele. Pentru Evodius, aparițiile morților nu ar crea nici un dubiu, ele par chiar foarte numeroase și ar avea ca funcție să vestească evenimente viitoare, care se realizează în mod efectiv[21]. „Mai mult decât o dată“ el a auzit spunându-se că numeroși morți au revenit, ziua ca și noaptea, în casele unde erau obișnuiți. Oameni treji i-au întâlnit pe drum. Dacă ținem seama de ceea ce se spune, mulți vin la un anumit moment al nopții în locurile unde corpul lor a fost înmormântat, adică mai ales în bazilicile unde se spun rugăciunile la morminte. Evodius citează în special mărturia demnă de încredere a unui preot foarte sfânt care a văzut o mulțime de morți ieșind din baptisteriu cu trupurile luminoase. Evodius spune că a condus o adevărată anchetă, o *inquisitio* în care toate indiciile concordă. Prin urmare, el nu se poate mulțumi să creadă că toate aceste lucruri nu sunt decât o urzeală de fabule: pentru el, morții îi vizitează pe cei vii în visele lor și chiar când aceștia sunt treji. Aceste *visitationes* nu sunt fantasme (*fantasia*: cuvântul are o conotație diabolică foarte puternică), ele sunt tot atât de veridice precum sunt, în Scripturi, visele lui Iosif. Evodius însuși a beneficiat de vestiri, care s-au dovedit exacte, de la trei călugări morți

(Profuturus, Privatus și Servilius). Apelează prin urmare la înțelepciunea lui Augustin pentru a-și da părerea, în special în legătură cu cazul foarte complex al tânărului său secretar care tocmai murise prematur la vârsta de douăzeci și doi de ani.

Trebuie să descâlcim firul oarecum încurcat al acestei povestiri pentru a reconstitui cronologia, riguros stabilită de Evodius, a gesturilor rituale care au însoțit moartea tânărului bărbat și a semnelor care, sub forma viziunilor și aparițiilor, au vestit-o și urmat-o. Aceste gesturi și aceste semne dezvăluie coeziunea unei micro-societăți sudate prin această moarte și consecințele sale: ea reunește persoane cât se poate de vii, altele care sunt moarte, în sfârșit, altele, care nu vor întârzia să moară. Acest mediu este cel în care trăiește Evodius și își compune relatarea pornind de la istorisirile celor din jurul său. Este remarcabil, cu toate acestea, că el nu vorbește în nici un moment despre o apariție de care ar fi beneficiat cu titlu personal, ci mereu despre viziuni sau vise ale altora. Pentru mai multă claritate, să distingem etapele succesive ale povestirii.

1. În vreme ce tânărul este în agonie, unul dintre codiscipolii săi, mort cu opt luni mai devreme, îi apare în vis pentru a-i vesti că „vine să-și caute prietenul".

2. Chiar în ziua morții sale, tânărul își cheamă tatăl, care este preot, și, de trei ori, schimbă cu el un sărut de împăcare, îndemnându-l să-l urmeze curând în moarte. Această dorință se va realiza foarte repede.

3. Abia murise tânărul secretar al lui Evodius, că un alt „bărbat" — după toate probabilitățile un mort, dar identitatea sa nu este precizată —, ținând în mână o ramură de laur și un înscris (nu se cunoaște dinainte despre ce înscris este vorba), îi apare în aceeași casă unui bătrân pe jumătate treaz. În ciuda faptului că este misterioasă, această apariție trebuie să semnifice că mortul va fi mântuit.

4. Într-adevăr, în vreme ce sunt organizate rugăciuni timp de trei zile pentru mântuirea celui mort, încă a doua zi, o văduvă cucernică, Urbica, vede în vis un diacon, decedat el însuși cu patru ani mai devreme. Este pe cale să pregătească un palat strălucitor ca argintul spre a-l primi aici pe tânărul secretar decedat „în ajun". El se agită în compania slujitoarelor lui Dumnezeu, fecioare și văduve, în vreme ce un bătrân strălucind de alboare (*senex candidus*: este oare însuși Dumnezeu?) poruncește unei perechi de făpturi la fel de albe (îngeri) să-l scoată pe tânăr din mormântul său și să-l ducă la cer. Această viziune celestă confirmă prin urmare destinul preafericit al mortului.

5. În sfârșit, în cea de a treia zi, acesta apare el însuși în visul unuia dintre frații săi care îi pune o serie de întrebări: știe că el este mort? (Răspunde afirmativ.) A fost primit de Dumnezeu? (Da.) Ce vrea el? „Am fost trimis, spune el, pentru a-mi căuta părintele." Acesta este un preot care, în compania bătrânului episcop Theasius, caută să se consoleze la mânăstire de pierderea fiului său. Cel care visează se trezește și își povestește viziunea episcopului care ezită să-l tulbure pe preot cu o asemenea veste. Dar cum acesta a fost anunțat, tatăl moare la patru zile după acea *visitatio* a fiului său, deci la șapte zile de la moartea acestuia.

Această serie de viziuni onirice conține cel puțin trei apariții cu strigoi diferiți (diaconul mort în urmă cu patru ani, codiscipolul decedat cu opt luni mai devreme și, în sfârșit, însuși tânărul secretar), care, toate, au aceeași funcție: fie să vestească cuiva moartea apropiată a unei persoane (tânărul, apoi tatăl său), fie să dezvăluie viitorul mortului în lumea de dincolo (este cazul tânărului care este mântuit). Acești morți îi informează pe cei vii despre moarte și morți, dar nu le cer intercesiuni, chiar dacă tânărul își exprimă gratitudinea pentru rugăciunile pe care cei apropiați le-au spus pentru mântuirea sa. Există aici o diferență notabilă față de strigoii din Evul Mediu central.

Scrisoarea lui Evodius înregistrează de asemenea revelațiile mortului într-un spațiu special, cel al mormintelor din ce în ce mai concentrate în biserici, pe lângă mormintele sfinților (*ad sanctos*). Care este, în concepția lui Evodius, partea de *simulata dubitatio*? Este dificil să ghicim cu precizie convingerea sa intimă. În orice caz, Augustin nu putea deloc accepta tot ceea ce îi prezenta Evodius ca sigur. Putem să apreciem acest lucru din răspunsul său la o altă scrisoare, cea a lui Paulinus de Nola.

AUGUSTIN ȘI PAULINUS DE NOLA

În 421, Paulinus, episcop de Nola, în Campania, îi scrie prietenului său, episcopul de Hippona, că a consimțit la dorința unei nobile doamne, Flora, de a-i îngădui înmormântarea fiului ei în bazilica San-Felice din Nola; el presupune că înmormântarea *ad sanctos* este în beneficiul morților și îi cere părerea lui Augustin. Răspunsul pe care acesta sfârșește prin a i-l trimite este un adevărat tratat despre „grija pe care trebuie s-o avem față de morți“ (*De cura pro mortuis gerenda*, către 421/424[22]).

Augustin nu împărtășește părerea lui Paulinus. Creștinii, după el, nu trebuie să se preocupe de trupul morților, așa cum fac păgânii. Numai sufletul trebuie să fie important pentru ei și pentru mântuirea lui trebuie să se roage la Dumnezeu. Pompa funeraliilor, starea mormântului nu au importanță decât pentru cei vii, la consolarea cărora contribuie („*magis sunt vivorum solacia quam subsidia mortuorum*“, capitolul II[23]).

Augustin se străduiește prin toate mijloacele să nege posibilitatea unei comunicări între vii și morți. Cu cât cei vii ignoră destinul mortului în lumea de dincolo, cu atât acesta nu mai știe nimic despre cei vii. El trebuie totuși să admită, dând crezare anumitor povestiri despre viziuni ce i-au fost relatate, că unii morți pot apărea, fie în vis, fie „altfel“ spre a da rudelor lor o informație și chiar spre a indica ce trebuie făcut pentru înhumarea defuncților. El povestește în capitolul al X-lea întâmplarea pe care a auzit-o la Milano: în vreme ce niște creditori nedelicați îi cereau unui tânăr datoria pe care tatăl său ar fi neglijat să o plătească înainte de a muri, mortul îi apare fiului său în vis pentru a-i dezvălui unde se află chitanța de rambursare a datoriei.

Dar o asemenea apariție se produce fără știrea mortului, în același mod în care putem visa un om viu fără ca acesta să știe nimic despre acest lucru. Astfel, în momentul în care, la Milano, Augustin auzea această povestire, el însuși îi apărea în vis, fără știrea sa, retorului Eulogius de Cartagina. Acesta, nereușind să înțeleagă un pasaj dificil din Cicero, visase că Augustin îi dicta soluția. Firesc, Augustin nu știa nimic despre acest vis: „De cealaltă parte a mării, făceam în același moment cu totul altceva, poate că eram pe cale să adorm, în orice caz nu mă preocupam deloc de lumea problemelor sale“ (capitolul al XI-lea).

„Cum se poate acest lucru?“ se întreabă Augustin. Ca întotdeauna, când își pune o întrebare dificilă pe care nu vrea să o eludeze, el se mulțumește să mărturisească: „Nu știu“[24]. De fapt, reducerea aparițiilor de morți la cazul viselor pe care cei vii le au unii despre alții îi permite să nege că morții înșiși pot să se deplaseze ca spirite și să intervină realmente în sprijinul celor vii. În toate cazurile, cel care apare nu este omul, fie că este viu sau mort, nici sufletul său, nici, desigur, trupul său. Este o „aparență de om“ (*similitudo hominis*), o „imagine“ (*imago*), total străină de conștiința celui pe care ea îl descrie ca viu.

Morții, în aceeași măsură ca și cei vii, nu știu prin urmare că visătorii îi văd „imaginar“ (*imaginaliter*) (capitolul al XII-lea). Spiritele morților (*spiritus defunctorum*) nu au nici un motiv să se amestece cu cei vii (capitolul al XIII-lea): este de altfel ceea ce arată foarte bine parabola lui Lazăr pe care Abraham nu l-a autorizat să apară fraților bogatului nemilostiv. Desigur, bogatul avea grija fraților săi, dar nu le cunoștea ocupațiile pe pământ. La fel, ne preocupăm de morții noștri, dar fără să știm ce se întâmplă cu ei (capitolul al XIV-lea).

Dacă morții află ceva despre cei vii, aceasta nu poate fi decât prin intermediul îngerilor, care îi frecventează pe unii și pe ceilalți și asigură o mediere între împărăția divină, care se află în afara timpului, și lumea oamenilor, care se află în timp. Și dacă trebuie să admitem, ca excepție, posibilitatea câtorva apariții, ele nu se mai referă la morți obișnuiți, ci la personaje de excepție, așa cum sunt sfinții. Aparițiile lor sunt omoloage cu *raptus*-ul sfântului Pavel răpit de pe pământ în Paradis (II Corinteni, XII, 2). Este într-un fel drumul invers pe care l-au luat, potrivit Vechiului Testament, Samuel, când a fost evocat de către prezicătoarea din Endor și când acesta i-a prezis lui Saul apropiata sa moarte, sau Moise și Ilie (în timpul Schimbării la față a lui Christos) (capitolul al XV-lea). Este și cazul sfinților creștini care au apărut în mod excepțional: „Am aflat, recunoaște Augustin nu fără prudență, din zvonuri sigure și de la martori siguri, că sfântul Felix a apărut în timpul asedierii orașului Nola de către barbari". Prudența exprimării este cât se poate de revelatoare: totul trebuie să-i separe pe morții obișnuiți, ale căror apariții ar aminti prea mult de păgânism, de sfinți, morții de elită ai creștinismului și ai Bisericii: „Trebuie să înțelegem că prin efectul puterii divine, martirii se pot amesteca în chestiunile celor vii, în vreme ce morții, prin natura lor proprie, nu pot face acest lucru" (capitolul al XVI-lea). În definitiv, explicația tuturor acestor fenomene se bazează pe puterea de mediere a îngerilor: ei sunt cei care, prin grația divină, fac să apară spiritului oamenilor, inclusiv în somnul lor, imaginile „*in effigie corporis*", sub aparența trupului, ale celor, vii sau morți, cu care au sau au avut o relație dată (capitolul al XVII-lea).

IMAGINAȚIA MEDIATOARE

Dacă Augustin neagă că viii și morții pot avea cel mai mic contact direct, aceasta este din cauză că vrea să înlăture orice formă de cult material al morților. Întregul final al tratatului se referă, dimpotrivă, la rugăciunile pe care cei vii trebuie să le adreseze lui Dumnezeu pentru mântuirea sufletelor celor morți. Fenomenul apariției nu este în întregime negat, dar este situat în cadrul just: el ține de domeniul „viziunii spirituale", care constă în imagini imateriale produse în diverse moduri posibile în imaginația omului, în special când acesta visează. Este ceea ce Augustin expune într-un mod sistematic în comentariul său în douăsprezece cărți la cartea *Facerii*, unde stabilește teoria creștină a celor trei genuri de viziuni[25]: viziunile zise „corporale", „spirituale" și „intelectuale". Această distincție are o importanță considerabilă pe întreg parcursul Evului Mediu. Trebuie, prin urmare, să ne oprim asupra ei.

Teoria augustiniană despre viziune este în parte moștenitoarea concepțiilor antice. Ea exercită cea mai mare influență până în secolul al XII-lea pentru a se combina în secolul următor cu concepțiile naturaliste ale lui Aristotel, transmise de știința arabă. Trei tipuri de viziuni constituie o ierarhie, asemănătoare ierarhiei facultăților sufletului: viziunea corporală depinde de simțurile trupului; viziunea spirituală, de imaginație; viziunea intelectuală, de rațiunea pură.

— La nivelul inferior, într-adevăr, *visio corporalis* nu este altceva decât simțul văzului. Ea îi permite omului, prin simțurile sale corporale, să perceapă obiectele materiale exterioare lui. Potrivit concepției noastre actuale despre văz, de la descoperirile lui Kepler până în secolul al XVII-lea, lumina solară reflectată asupra unui obiect provoacă pe retină un influx nervos transmis creierului. Teoriile antice, apoi cele medievale erau diferite[26]. Unele erau adeptele „intromisiunii", dar fără ideea de reflectare a luminii solare: obiectul însuși emite în „medium"-ul ce-l separă de ochi niște *species*, un fel de particule (după Democrit și atomiști) sau pure aparențe (după arabul Al Hazen și, după el, Roger Bacon, în secolul al XIII-lea). Pentru a vorbi despre forma sau imaginea obiectului care se imprimă în ochi, Roger Bacon utilizează termenii *species, lumen, idolum, phantasma, simulacrum, forma, similitudo, umbra* etc. Dacă teoria intromisiunii nu a încetat să progreseze începând din secolul al XIII-lea, savanții antici și medievali, de la Platon și comentatorul său Chalcidius, până la Guillaume de Conches în secolul al XII-lea și chiar mai departe, au profesat mult mai pe larg teoria extramisiunii: „virtutea naturală", apoi „spirituală" produsă în trupul omului și condusă prin nervul optic al creierului până la ochi, este un fel de rază emisă de acesta din urmă și trimisă prin lumina externă până la obiect; ea ia forma și culoarea acestuia, pe care le readuce la ochi și de aici până la suflet[27]. Din această interpretare a puterii vizuale a omului vor rămâne, când va fi devenit definitiv caducă prin legile opticii și ale vederii retinale, concepțiile populare ale „fascinației" și ale „deochiului"[28]. Toate aceste noțiuni au în comun ideea unei interacțiuni concrete, fizice, prin intermediul mediului extern, între ochi și obiect: *species* circulă, pătrund în ochi care, departe de a fi pasiv, își exercită a sa *virtus* asupra lumii exterioare.

— La nivel superior, *visio intellectualis* domină toate celelalte viziuni întrucât ține de rațiunea omului (*mens, ratio*) și năzuiește la contemplarea directă a lui Dumnezeu.

În materie de viziune, aceasta se cufundă în indicibil și invizibil, ea se situează dincolo de orice imagine. Clericii din Evul Mediu erau de acord în a spune că această experiență era rezervată unui număr foarte mic de persoane, așa s-a întâmplat cu sfântul Pavel care se întreba dacă fusese răpit „fie în trup, fie în afară de trup până la al treilea cer“ (II Corinteni,. XII, 2).

— În sfârșit, și mai ales, între vederea corporală și viziunea intelectuală, sfântul Augustin și continuatorii săi acordă un loc foarte important acelei *visio spiritalis* prin care „spiritul“ omului (nu simțurile trupului său și cu atât mai puțin *mens*, partea superioară a sufletului) percepe „imagini“ sau „aparențe“ de corpuri (și nu corpurile înseși). Funcția sufletului care intră aici în joc este *imaginatio*, putere intermediară și mediatoare între *sensus* și *mens*, care primește și elaborează imagini. Rolul său este central: îi revine să primească imaginile percepute de simțuri pentru a le supune judecății rațiunii înainte de a le păstra în memorie. Ea poate de asemenea să-și reprezinte lucruri sau ființe absente, dar care au fost înainte de aceasta percepute de simțuri, sau chiar „să-și imagineze după bunul plac al fanteziei noastre lucruri care nu există absolut nicăieri“. Afecțiunile trupului și ale spiritului influențează de asemenea imaginația din moment ce se recunoaște faptul că bolnavii pradă febrei și melancolicii au asemenea „fantasme“, halucinații. Se vede că discuția despre viziuni și vise are mai multe fațete: tradiția clasificării viselor (de la Macrobius la Grigore cel Mare) se intersectează cu discursul medical provenit de la Galenus care acordă o atenție specială rolului trupului în geneza unor asemenea fenomene.

Dacă „viziunea intelectuală“ este dincolo de imagini, viziunea corporală și viziunea spirituală prezintă mai mult decât o analogie. Și una și cealaltă se ocupă de *imagines*, fie în relație cu obiecte materiale (viziunea corporală), fie independent de această percepție a obiectelor (viziunea spirituală). Aceasta din urmă nu percepe corpuri, ci „aparențe de corpuri“, numite deopotrivă *species, similitudines, figurae, formae, umbrae;* ele sunt „ca și corpurile“ (*quasi corpora*) fără a fi realmente astfel. Aceste aparențe sunt, în timpul somnului, imaginile onirice și toate genurile de viziuni și de apariții pe care *miracula* și *exempla* le relatează din abundență. În sfârșit, la nebuni și la bolnavi, acestea sunt halucinațiile pe care le provoacă febra.

STRIGOIUL: UN CORP SAU O IMAGINE?

Dar ce se întâmplă cu obiectul viziunii spirituale, adică, în acest caz, cu mortul care apare? Întrebarea ne trimite la bazele antropologiei creștine.

Omul este făcut dintr-un corp creat și muritor și dintr-un suflet creat, dar nemuritor. Atunci când moare un om, atunci când se stinge principiul vital care îl „însuflețea“ (pentru a fi succinți, să-i dăm numele de *anima*), corpul său (*corpus, caro*), înveliș carnal și tranzitoriu al sufletului, este înhumat și menit unei dispariții rapide. După sfântul Augustin, așa cum am mai spus-o, cadavrul nu merită nici o „grijă“ (*cura*), măcar din motive ce țin de conveniențe sociale[29]. În schimb, sufletul, principiul divin care este (*animus, spiritus*), nu moare: abia „despărțit“ de trup, sufletul, cu excepția situației când este imediat mântuit sau damnat, trece prin etape „de purificare“ (sau chiar, începând din secolul al XII-lea, ajunge în Purgatoriu după o judecată specială) în așteptarea mântuirii definitive. Acest răgaz mai mult sau mai puțin îndelungat, conceput și chiar măsurat prin raportarea la timpul pământesc, este cel în care se produc aparițiile morților.

Dar cine apare? Gama posibilităților narative pare nelimitată. Unele povestiri spun că a apărut cutare mort, ce poate fi recunoscut foarte bine după chipul său, vocea sa, numele său și adesea chiar hainele sale, cele pe care le purta în timpul vieții și în mod special în momentul trecerii sale în neființă. Altele vorbesc despre apariția unui suflet (*anima*) sau a unui spirit (*spiritus*), această din urmă expresie trimițând cel mai direct la natura „viziunii spirituale“: „spiritul“ omului viu, puterile cognitive ale sufletului său sunt cele care îi permit să perceapă „spiritul“ mortului, substitutul imaterial, dar vizibil, al sufletului invizibil, ce prezintă aparența omului așa cum era atunci când trăia. Alte povestiri insistă și mai mult asupra valorii de aparență, de imagine imaterială a apariției. Textele o numesc uneori *umbra* și se folosesc de adjectivul corespunzător în expresia *species umbratica*: o „aparentă de umbră“, o fantomă[30]. Ceea ce văd cei vii nu are decât aparența (*similitudo, forma, species, effigies, imago*) oamenilor vii care au fost acești morți. Morților care apar li se aplică cel mai adesea adverbul *quasi*: fiind morți, ei sunt „ca și cum“ ar fi vii. Acest adverb *quasi* este caracteristic unei întregi literaturi vizionare și îl consider ca foarte important. El exprimă foarte bine îndoiala, ezitarea în fața tuturor acestor fenomene despre care se știe că sunt imateriale și care, totuși, au toate aparențele sensibilului: în aceasta rezidă specificul conceptului de spiritual (*spiritalis*). Aceeași remarcă este valabilă și pentru întorsătura atât de frecventă *„visum est sibi“* sau *„videtur sibi videre“*, care este folosită de preferință la activul *vidit*. Ea trebuie să se traducă prin „lui i s-a părut“ sau „i s-a părut că vede“, ce marchează îndoiala în legătură cu natura obiectului „viziunii spirituale“. Sesizez aici și indiciul unei atitudini pasive și de supunere, ca și cum înainte de a vedea un mort (sau un înger, sau pe diavol) privitorul era văzut de el.

Un alt termen interesant este *persona*, utilizat în general pentru a desemna o ființă supranaturală (înger, sfânt, mort și chiar Christos), pe care beneficiarul apariției nu l-a identificat încă[31]. Este cazul în special atunci când un mort se desprinde dintr-un grup anonim de defuncți și nu este încă recunoscut și numit. În acest caz, nu suntem departe de sensul teatral al cuvintelor „personaj“ și „mască“ (*persona* fiind între altele echivalentul grecescului *prósōpon*). În lucrarea *De cura pro mortuis gerenda*[32], sfântul Augustin opune *persona* morților, adică imaginea sau aparența lor imaterială, așa-numitei *praesentia* a celor vii, care sunt aici „în persoană“. La începutul secolului al X-lea, lucrarea *Canon Episcopi* denunță travestirile diavolului, care ia aparența în visele oamenilor „a unor *persoane* uneori cunoscute, alteori necunoscute“[33]. De acest cuvânt, trebuie să apropiem un alt substantiv nu mai puțin ambiguu, *larva* (cu adjectivul său *larvaticus*): el trimite în același timp la morții funești ai Romei antice și la măști, după sensul cuvântului ce se impune în Evul Mediu[34].

Aceste desemnări ale aparenței sunt cele mai conforme cu teoria augustiniană a apariției ca „viziune spirituală“. Să spunem încă o dată acest lucru: pentru Augustin, ceea ce apare nu este nici corpul mortului, nici sufletul său, care este o esență imaterială și nu are nici un motiv să intre în relație cu oamenii. Este o *imago*, o „imagine spirituală“ și nu „corporală“, care nu are decât aparența unui corp. Să amintim că, pentru Augustin, nu există nici o diferență de natură între apariția imaginii unui mort și cea a imaginii onirice a unui prieten care trăiește departe și despre care se visează fără știrea lui. Toate aceste imagini sunt percepute nu cu ochii corpului, ci cu „ochii sufletului“ în fața cărora sunt aduse de îngeri, fie că sunt buni sau răi[35].

Căci „imaginile spirituale“ nu se formează totdeauna numai în spiritul omului: unele sunt introduse aici de către „spirite străine“, fie bune, fie rele[36]. Augustin este moștenitorul marii tradiții pneumatice transmisă de Antichitate[37]. În forma creștinată pe care i-o dă el, îngerii supuși voinței divine fac să-i parvină omului ceea ce cunosc, prin intermediul imaginilor spirituale. Și la fel se întâmplă cu îngerii decăzuți, „spiritele rele“, care își imprimă imaginile lor înșelătoare în imaginația oamenilor, în special în timpul somnului. În ambele cazuri, procesul este de aceeași natură; prin urmare, este dificil să deosebim îngerii cei buni de cei răi (care, potrivit sfântului Pavel — II Corinteni, XI, 14 — se deghizează în „îngeri ai luminii“). Discernerea spiritelor (*discretio spiritum*) presupune această harismă despre care vorbește Apostolul (I Corinteni, XII, 10).

Se confirmă prin urmare că, pentru Augustin, singurele „spirite“ care asigură o mediere între lumea cealaltă și lumea aceasta sunt îngerii (și, printre ei, îngerii răi, demonii). Uneori, îngerii sunt cei care prezintă spiritului unui om „imaginea spirituală“ a unui mort, sub aparența corpului viu al acestuia. Dar această apariție nu are legătură nici cu corpul real al mortului, al cărui loc de înhumare nu are nici o importanță, nici cu sufletul mortului, care nu mai are de acum înainte grija de a apărea. Or, în legătură cu aceste două puncte esențiale, teoria augustiniană nu va întârzia să fie profund contrazisă pe parcursul întregului Ev Mediu: „imaginile spirituale“, departe de a fi perfect imateriale, vor părea în mod straniu a fi dotate cu corporalitate, atât în povestirile despre apariții, cât și în imaginile despre strigoi. De altfel, îngerii și demonii nu sunt singurele „spirite" susceptibile să se miște de la sine; și strigoii sunt spirite care, pentru a apărea, se dispensează cât se poate de bine de medierea angelică.

POSTERITATEA SFÂNTULUI AUGUSTIN

Lucrarea *De cura pro mortuis gerenda* și comentariul la cartea *Facerii* pe tema viziunilor au fost pe larg citate și utilizate de autorii creștini de-a lungul întregului Ev Mediu. De exemplu, Iulian de Toledo (m. 690) se inspiră din acestea în mod explicit atunci când se întreabă „dacă morții pot apărea vizibil în ochii celor vii[38]". Mult mai târziu, în secolul al XII-lea, Grațian amintește, citându-l pe Augustin, că morții nu știu ce se săvârșește pe mormântul lor[39] și, în aceeași epocă, Honorius Augustodunensis reia ca fiind a sa ideea că sufletele care îndură chinuri în lumea de dincolo nu apar celor vii „decât cu îngăduința îngerilor[40]". Cât despre liturgiști, ei vor repeta că, în timpul slujbei de înmormântare, corpul mortului trebuie să aștepte pe coridorul bisericii „pentru că noi nu comunicăm cu morții, din moment ce ei nu ne răspund"[41]. Cu toate acestea, reflecția lui Augustin nu și-a regăsit întreaga actualitate și forță decât într-un tratat din secolul al XII-lea care i-a fost, în mod eronat, atribuit vreme îndelungată: *Liber de spiritu et anima*, despre care se cade de acord în zilele noastre să se creadă că a fost compus de călugărul cistercian Alcher de Clairvaux (m. apr. 1165)[42].

În termeni total augustinieni, autorul examinează sensurile multiple și relațiile de includere a cuvintelor care au legătură cu definirea sufletului și cu experiențele vizionare (*animus, anima, spiritus*). El se extinde la trei tipuri de viziuni și introduce printre viziunile spirituale, inspirându-se din Macrobius, distincția clasică dintre cele cinci feluri de vise[43]. Vorbind mai târziu în mod succesiv despre îngeri și demoni, ajunge la aparițiile morților (capitolul XXIX).

În aparență, învățătura lui Augustin este urmată cu fidelitate: aparițiile nu sunt decât „aparențele lucrurilor" (*similitudines rerum*), nu lucrurile însești; aparițiile ar fi produse de „operațiunile angelice", la ordinul lui Dumnezeu; morții nu știu ce se întâmplă cu cei vii, la fel cum aceștia nu cunosc destinul defuncților. Cu toate acestea, mai multe schimbări de detaliu sunt semnificative. Însuși faptul că aparițiile morților fac obiectul unui capitol separat, la fel ca și cele ale îngerilor și ale demonilor, le acordă dintr-o dată o importanță și o autonomie pe care Augustin nu le-o recunoscuse. Morților le este atribuită de altfel o grijă pentru cei vii (*cura de vivis*) simetrică grijii pe care cei vii o încearcă pentru ei (*cura de mortuis*). În sfârșit, dacă morții nu știu prin ei înșiși ce fac cei vii, ei sunt informați parțial în legătură cu aceștia de către morții care li se alătură și pe care îi ascultă; află de la ei „ceea ce unii au îngăduința să indice și ceea ce ceilalți au nevoie să înțeleagă".

O lectură rapidă a lucrării *De spiritu et anima* ne-ar putea face să ne gândim la un tratat în totalitate augustinian. În esență, acesta este un lucru de netăgăduit. Dar ușoare diferențe ne arată că teoria strigoilor, în ciuda autorității Părintelui Bisericii latine, a cedat parțial sub presiunea inflației narative și a reprezentărilor mai primitoare care au acordat puțin câte puțin importanță strigoilor, o prezență, și funcții mai mari decât putea sau voia să admită Augustin. Evoluția povestirilor despre apariții de morți între secolele al V-lea și al XII-lea va permite să urmărim pas cu pas aceste schimbări, mai întâi foarte lente, apoi mult mai rapide începând cu anul o mie.

ÎNTRE SFINȚI ȘI DEMONI

În timpul întregului Ev Mediu timpuriu, povestirile cu strigoi sunt rare. O concepție încă profund dualistă despre lume le face puțin loc între aparițiile lui Dumnezeu și mai ales ale sfinților și ale îngerilor, și cele ale diavolului și ale demonilor. Multă vreme, povestirile cu strigoi se degajează cu greutate de hagiografie: unul din rolurile recunoscute sfântului merovingian sau carolingian este să exorcizeze spiritele funeste ale morților, mai mult sau mai puțin asimilate cu „spiritele rele" (*maligni spiritus*) care sunt demonii.

Eroi ai noii credințe, sfinții pun în derută, exorcizează, denunță morții cei răi ai păgânismului și ai „superstiției", și, o dată ce mor, hagiografii lor se străduiesc să le distingă aparițiile de ale celorlalți defuncți. Sfântul Germain (Germanus) din Auxerre (potrivit hagiografului său, Constanțiu de Lyon, care scrie către 478, la vreo treizeci de ani după moartea eroului său), ar fi eliberat o casă de „umbrele funeste" care o bântuiau din cauza prezenței în acest loc a cadavrelor ce nu primiseră o înmormântare demnă[44]. Model prin excelență al creștinismului galic, sfântul Martin, potrivit hagiografului său, Sulpicius Severus (către 397), constrânge „umbra sordidă" a unui tâlhar, căruia locuitorii îi închinau un cult ca și cum ar fi fost vorba despre un martir, să-și dezvăluie numele și să-și mărturisească crimele[45]. Avem aici un model foarte puternic, reutilizat de hagiografi în legătură cu alți sfinți, așa cum ar fi sfântul Patrick, evanghelizatorul Irlandei în secolul al V-lea, care va reface aproximativ aceleași gesturi[46].

Părinții Bisericii tindeau deja să confunde morții funești cu demonii pentru a explica nenorocirile comunităților creștine[47]. În colecția *Miracolele protomartirului Ștefan*, un muribund, Dativus, visează că este agresat de către o mulțime de morți, dintre care unii îi sunt cunoscuți și care joacă în mod evident rolul ce va fi al demonilor în viziunile medievale despre cei care agonizează[48]. Formulele de exorcism folosite de clericii din Evul Mediu timpuriu arată și cum se confundă spaima morților răufăcători cu aceea a demonilor: aruncarea de apă sfințită și de sare, adăugată unei formule de conjurare, trebuie să îndepărteze „orice umbră, orice satană, toate mașinațiile diabolice ale spiritelor mârșave ale sinucigașilor sau ale celor care rătăcesc[49]...".

La cealaltă extremitate a scării valorilor acestei societăți, aparițiile sfinților sunt, dimpotrivă, așteptate și căutate. Se vede acest lucru la Grigore de Tours (c. 538-594) care descrie în lucrarea sa *Carte întru slava confesorilor* necropola sau *polyandrum* de la Autun, „locul marii majorități[50]". Frecvente apariții și psalmodieri misterioase semnalează mormintele preafericitei minorități a creștinilor care au meritat odihna veșnică. În bazilica dedicată sfântului Ștefan și alăturată cimitirului, doi locuitori veniți să se roage sunt surprinși la auzul acestor voci misterioase. Spiritul unui preafericit îi alungă din acest loc binecuvântat de care nu sunt vrednici. Astfel a transformat creștinismul vechile credințe: căutând să rezerve sfinților privilegiul apariției și folosind frica de strigoi pentru a proteja locurile sfinte. Grigore de Tours arată bine acest lucru când își povestește vizita la Lyon sub conducerea episcopului Nizier. Pe mormântul episcopului martir Helius, o tăbliță ne amintește că mortul prinde într-o noapte un jefuitor de morminte pe care nu l-a eliberat decât în schimbul căinței sale[51]. Cultura ecleziastică va fi „îmblânzit" prin urmare, abia transformându-le, tradițiile germanice referitoare la morții care își apără mormântul împotriva intrușilor[52].

Sfântul apare, deci, cel mai adesea, pentru a-și întări cultul, pentru a-și apăra sanctuarul sau a pune în gardă împotriva păcatelor și a ordona celor vii să se pregătească pentru moarte. Aceste apariții sunt multe în întreaga literatură hagiografică din Evul Mediu timpuriu, și nu este locul aici să le studiem[53]. În schimb, nu ne este indiferent să constatăm că ele propun un model narativ ce va fi aplicat mai târziu în linii mari tuturor morților. Se vede bine acest lucru în *Viața sfântului Amatus*, abate de Remiremont (m. apr. 628), scrisă poate înainte de 700. Cu câtva timp înaintea morții sale, sfântul a dat ordin să i se pregătească mormântul la intrarea în bazilica Sfânta Maria. Epitaful trebuie să-i incite pe credincioși să se roage pentru el. La trei zile după moartea lui, îi apare unui frate pentru a-i spune să nu-i deplângă moartea, căci el a meritat mântuirea. Dar îl roagă să-i spună succesorului său, Romaric, să-i păstreze cum se cuvine *memoria*. După un an, după slujba nocturnă celebrată în memoria sa, apare din nou pentru a ordona ca rămășițele sale să fie depuse în cripta bazilicii[54]. Cel puțin în două feluri, acest sfânt, a cărui memorie este păstrată cu pietate de către comunitatea pe care o condusese, îi anunță pe strigoii mai obișnuiți ai perioadei următoare: pentru a șterge micile păcate pe care le-a comis, în ciuda faptului că era sfânt, beneficiază de rugăciunea liturgică a călugărilor. Ca urmare, aparițiile sale se reglează după ritmurile timpului liturgic, care privilegiază zilele ce urmează imediat după moarte și mai ales data morții. Acest moment, care pecetluiește definitiv destinul în lumea de dincolo, va fi important pentru toți morții. Aici, totuși, este marcat printr-o acțiune liturgică ceea ce este esențial pentru constituirea memoriei hagiografice și care, în această calitate, distinge în mod hotărât sfinții de morții obișnuiți: numai sfinții beneficiază de un transfer solemn al rămășițelor lor trupești, ce echivalează, în societatea creștină, cu „cea de-a doua înmormântare“ care îi deosebește în societățile „primitive“ pe cei care au acces la rangul de „strămoși“[55].

GENEZA POVESTIRILOR MEDIEVALE

Între aparițiile morților funești legate de păgânism și cele ale sfinților, vreme îndelungată nu a existat decât foarte puțin loc pentru aparițiile morților obișnuiți. Epoca se situa la nivelul psihomahiei, al antagonismului dintre Bine și Rău: nu venise încă ceasul pentru a lua în considerare destinul oamenilor obișnuiți, în moarte ca și în viață. Câteva povestiri rezistă totuși.

Cele ale papei Grigore cel Mare (c. 540-604) s-au bucurat de o imensă celebritate pe întreg parcursul Evului Mediu. Devenit papă în 590, Grigore începe, către 593-594, să încredințeze scrisului, sub formă de *Dialoguri* cu diaconul Petru, un întreg ansamblu de tradiții hagiografice referitoare la Italia. Prin prietenul său, el vizează un public cultivat de călugări și de clerici pe care vrea să îl convingă că sfințenia mai poate înflori în epoca lor și că ea oferă exemple morale pe care contemporanii trebuie să le urmeze. Prima carte exaltă douăsprezece figuri de taumaturgi. Cartea a II-a se concentrează numai pe figura sfântului Benedict. În cartea a III-a, dimpotrivă, mai mult de treizeci de sfinți, adesea foarte recenți, sunt dați drept exemplu. Cartea a IV-a contrastează cu precedentele, în măsura în care scapă genului hagiografiei pentru a se consacra unicei teme a scopurilor finale și a destinului sufletului după moarte. În această ultimă carte, moartea creștinilor obișnuiți este, prin urmare, luată în considerare. Mai mult decât cele anterioare, această carte dă impresia unui tratat în care povestirile vin să ilustreze afirmații mai teoretice despre supraviețuirea sufletului după moarte, despre semnele cerești care însoțesc trecerea în neființă, despre viziunile locurilor din lumea de dincolo. La sfârșitul cărții, Grigore se întreabă, în sfârșit, asupra beneficiului înmormântării *ad sanctos*, atât de căutată de contemporani: fidel opiniei lui Augustin, el o consideră puțin eficace și îi arată chiar riscurile pentru morții care nu sunt vrednici de această înmormântare. El recomandă mai degrabă să se facă rugăciuni și să se ofere slujbe pentru mântuirea sufletului.

Aici autorul inserează o povestire pe care spune că o deține de la episcopul Felix de Porto: eroul este un preot care avea obiceiul să meargă la băi la Tauriana[56]. În mod obișnuit, acest preot era slujit acolo de un necunoscut, căruia a sfârșit prin a-i oferi în semn de recunoștință două „cununi de ofrandă“, pâini care în mod normal erau destinate sacrificiului eucharistic. Omul a dezvăluit atunci că era fostul stăpân al acestor băi, un mort, care își ispășea greșelile în locul pământesc unde le comisese. A refuzat cununile de pâine, dar i-a cerut preotului să le ofere pentru el lui Dumnezeu. Apoi el a dispărut, confirmând astfel că era un „spirit“ (*spiritus*).

Cartea a IV-a din *Dialoguri* conține o altă povestire asemănătoare: cea a episcopului de Capua, Germanus, care întâlnește spiritul diaconului Paschasius la termele de la Angulus unde acesta executa un păcat minor. Rugăciunile episcopului eliberează mortul după câteva zile[57].

Aceste povestiri se înscriu în seria de reprezentări a locurilor de ispășire anterioare ajungerii la Purgatoriul propriu-zis[58]. Ele atestă și permanența, cel puțin în Italia centrală din secolul al VI-lea, a termelor, centre acum în ruine ale sociabilității și ale lui *otium* antice, dar care se oferă în prezent, grație apei și vaporilor fierbinți, invaziei imaginarului creștin al morții și al lumii de dincolo.

Nu mai puțin celebră este povestirea apariției călugărului-doctor Justus, mort cu trei ani înainte ca Grigore să ne povestească întâmplarea sa. În agonie, se confesează fratelui său Copiosus că a ascuns trei monezi de aur și a trișat astfel față de jurământul său de sărăcie. Pus la curent, Grigore îl condamnă pe muribund la izolare (nimeni nu va veni să-l consoleze în ultimele sale clipe), apoi, odată mort, refuză îngroparea trupului în cimitirul călugărilor. Dar după treizeci de zile, apreciind că pedeapsa este suficientă, Grigore ordonă ca ofranda euharistică să fie oferită în fiecare zi pentru defunct în timpul celor treizeci de zile ce urmează. În curând, Justus îi apare fratelui său Copiosus pentru a-l anunța că, în aceeași zi, „a primit comuniunea". Un calcul rapid ne permite să ne asigurăm că slujba a fost celebrată pentru el timp de treizeci de zile exact înainte de a-și arăta roadele[59]. Practica slujbelor zise pentru un mort timp de treizeci de zile, imediat după deces, este, prin urmare, bine stabilită la sfârșitul secolului al V-lea. Uzând de metafora alimentelor de împărțit cu morții, ea este cu atât mai încurajată cu cât îi deturnează pe creștini de la practicile funerare — libații, banchete, ofrande pe mormânt —, ce amintesc prea mult păgânismul. Astfel *Poem despre liturghia morților*, al lui Jacques de Serugh (m. 521), recomandă să se invite morții la „banchetul" euharistic, dar „să nu se cheme mortul la mormântul său, căci nu te aude"[60].

Există și alte mențiuni de apariții ale unor morți obișnuiți în Evul Mediu timpuriu, dar cel mai adesea disputate, într-un mod semnificativ, între cei doi poli opuși ai hagiografiei și ai demonologiei. În *Istoria Francilor* de Grigore de Tours, un soț gelos care-și ucisese soția și pe cel pe care îl considerase rivalul său este asaltat în vis de către victimele sale pentru a-i vesti moartea sa iminentă[61]. Invers, în lucrarea sa voluminoasă *Istoria ecleziastică*, Venerabilul Beda (c. 672-735) nu menționează deloc, alături de o infinitate de povestiri despre viziuni de toate felurile, cele trei apariții de morți mai obișnuiți. Este vorba tot despre călugări și călugărițe care anunță altor călugări că vor muri și care le dau sfaturi pioase: modelul hagiografic rămâne aici prin urmare foarte apropiat[62].

DEZVOLTAREA LITURGHIEI MORȚILOR

Principalul factor al sporirii corpusului de povestiri cu strigoi, începând din secolul al IX-lea, este avântul liturghiei morților. Încă din epoca carolingiană, sistemul de

slujbe oficiate în mod special pentru un mort în a treia, a șaptea și a treizecea zi după moartea sa este stabilit în întreaga sa coerență[63]. Este completat de practica ofrandelor făcute săracilor în memoria mortului grație donațiilor făcute Bisericii. Întreagă această liturghie se bazează într-adevăr pe o structură de schimb, în care valorile simbolice sunt inseparabile de efectele materiale și sociale de cea mai mare importanță. Trebuie să ne reprezentăm o rețea de relații complexe între patru poli distincți.

– Legatarul își împarte bunurile între Biserică și moștenitorii săi și îi conjură pe aceștia din urmă să aibă grijă de sufletul său după moartea sa și, pentru aceasta, să nu revină asupra pioaselor sale danii.

– Într-adevăr, moștenitorii sunt adesea tentați să acapareze totalitatea bunurilor și să neglijeze *memoria* rudei lor moarte.

– Biserica și în principal mânăstirile primesc aceste danii, cu însărcinarea, pe de o parte, de a se ruga pentru mort, iar pe de altă parte de a redistribui săracilor o parte din bunurile lăsate moștenire.

– În sfârșit, săracii beneficiază de o parte din pomeni. Uneori, nu sunt decât un mic număr simbolic, dar adesea ei sunt o mulțime de adevărați nevoiași. Sunt considerați ca înlocuitorii pământești ai mortului, întrucât pomenile ce le sunt făcute reprezintă o parte din intercesiunile care ajută la mântuirea morților. A-i hrăni materialmente pe morți înseamnă „a hrăni" simbolic, prin rugăciuni, sufletul în chin al donatorului care este mort. Abația de la Fulda este în această epocă unul din locurile memorabile ale acestui tip de schimburi dintre vii și morți. Nu este de mirare că se află aici, între altele, două povestiri locale despre strigoi care privesc direct liturghia morților și demonstrează necesitatea intercesiunilor pentru morți.

Viața lui Hrabanus Maurus, abate de Fulda și arhiepiscop de Mainz, relatează pedepsirea brutală pe care „umbrele" călugărilor decedați din mânăstire i-au aplicat-o într-o noapte din anul 837 economului Adelhardus: pentru că a deturnat în folosul său proviziile destinate săracilor, legatarii decedați nu mai pot beneficia de o ușurare a caznelor lor în lumea de dincolo. De aceea, ei revin pentru a se răzbuna[64]. Ceva mai târziu, continuatorul lucrării

Analele de la Fulda amintește cum regele Ludovic Germanicul s-a dedicat cu devoțiune rugăciunii în timpul postului mare din anul 878. Într-o noapte, tatăl său, împăratul mort Ludovic cel Pios, îi apare pentru a-l conjura în numele lui Christos și al Treimii să-l scoată din chinurile lumii de dincolo. Îngrozit de această viziune, regele dispune să se încredințeze scrisului povestirea sa și o adresează tuturor mânăstirilor din regat pentru ca toți călugării să se roage la Dumnezeu spre mântuirea împăratului mort[65].

Astfel, în secolul al IX-lea, întregul dispozitiv — instituțional, liturgic, narativ — este în acțiune pentru ca reticențele exprimate cu cinci secole mai devreme de sfântul Augustin cu privire la aparițiile morților să fie definitiv îndepărtate. Este admis de acum înainte că morții le pot apărea celor vii, și aceasta spre beneficiul îndoit al unora ca și al celorlalți. Dar cei vii sunt cei care imaginează și povestesc aparițiile. Înmulțirea acestor povestiri, începând cu anul o mie, ne permite să analizăm modalitățile ca și finalitatea lor.

II

A-i visa pe morți

Încă din primele secole, cultura creștină a întâlnit și a încercat să rezolve problema morților și în special pe cea a presupusei întoarceri a unora dintre ei. Sfântul Augustin, așa cum am văzut, a definit într-un mod durabil atitudinea Bisericii în legătură cu acest subiect. În același timp, documentele de origine ecleziastică rămân relativ discrete în legătură cu strigoii pe durata întregului Ev Mediu timpuriu. Dar lucrurile se schimbă începând cu secolul al XI-lea, în special datorită apariției, în această epocă, a povestirilor autobiografice cu strigoi. Ele ne vor permite de la bun început să ne apropiem cât mai mult de atitudinea intimă a oamenilor din Evul Mediu (sau a unora dintre ei) față de morții lor. Asemenea povestiri se întâlnesc în literatura creștină încă din primele secole. Dar ele nu se înmulțesc decât după anul o mie sub efectul mai multor factori: o renaștere generală (așa cum a arătat cândva Georg Misch) a scrierii autobiografice, avântul a ceea ce Michel Zink a numit „subiectivitatea literară“ (sau recunoașterea statutului autorului și a legitimității „eului“ în literatură), valorificarea visului personal în conștiința de sine, dezvoltarea acelei *memoria* a părinților trupești și spirituali. Scrise de călugări sau de clerici, dar și, începând din secolul al XIII-lea, de laici știutori de carte, povestirile autobiografice ne fac să intrăm în esențialul „travaliului doliului“ și al ambivalenței sentimentelor oamenilor pe care îi constrâng deopotrivă amintirea obsedantă a celor apropiați și voința de a-i uita.

Între secolele al XI-lea și al XV-lea, povestirile autobiografice despre strigoi sunt de trei tipuri. În anumite cazuri, poate fi vorba nu despre o veritabilă apariție, ci mai degrabă de sentimentul unei prezențe invizibile și foarte apropiate. În alte cazuri, deopotrivă rare și limitate la literatura mistică (începând cu secolul al XIII-lea), poate fi vorba despre o viziune în stare de veghe a morților, dar percepută într-un moment de extaz. Cel mai adesea și pe parcursul întregii perioade, povestirea autobiografică despre strigoi este povestirea unui vis.

VIZIBILUL ȘI INVIZIBILUL

Încă de la începutul secolului al XI-lea, mărturia episcopului saxon Thietmar de Merseburg este fără îndoială prima care oferă atâtea detalii despre aparițiile morților și de asemenea permite o comparație precisă între povestirile autobiografice și povestirile pe care autorul le relatează din auzite. El și-a scris cronica între 1009 și 1018. Este o operă considerabilă față de care istoricii sunt datori pentru o bună parte din cunoștințele lor despre Imperiul ottonian. Thietmar aparține înaltei aristocrații a Imperiului germanic. De mai multe generații, istoria familiei sale se confundă cu destinul Saxoniei. El însuși devine episcop de Merseburg în 1009. Episcop imperial (*Reichsbischof*), dar și foarte mare cărturar, el este în același timp actor și interpret al istoriei Imperiului. Cu toate acestea, printre evenimentele marcante a căror cronică minuțioasă a stabilit-o — domniile împăraților, campaniile militare, succesiunile episcopale etc. — el inserează alte povestiri, foarte diferite, dar a căror utilitate nu i se pare mai puțin mare și cărora le atestă el însuși veridicitatea. Astfel povestește, în cartea I, campania militară a lui Henric I în Mecklemburg și în Pomerania, în 926; doi dintre străbunicii săi au participat, înainte de a cădea împreună în bătălia de la Lenzen, la recucerirea orașului Walsleben, pe care slavii îl cuceriseră și incendiaseră. Evocarea acestui oraș, care are locul său în memoria familială, și a distrugerii sale sub loviturile păgânilor, îl face pe Thietmar să devieze spre alt subiect, în jurul căruia se brodează, prin asociere de idei, o întreagă serie de povestiri cu strigoi[1].

Pentru ca nici un creștin să nu poată, asemeni păgânilor, să se îndoiască de învierea morților la sfârșitul vremurilor, Thietmar, dând crezare mărturiilor pe care el însuși le-a adunat, povestește ce s-a întâmplat la Walsleben de când a fost reconstruit. O mulțime de morți i-a apărut in cimitir preotului locului. O moartă, pe care preotul a recunoscut-o, îi prezice acestuia iminența decesului său. Acestei povestiri, care se referă la fapte vechi deja, Thietmar îi adaugă imediat o poveste mai recentă, pe care a auzit-o el însuși la Magdeburg în vremea când el stătea aici (între 987 și 1002). I se pare „aidoma, în ceea ce privește viziunea și sunetele“ cu povestea precedentă. Într-o noapte, cei care vegheau la biserica negustorilor văd de departe, în cimitir, mici luminițe deasupra lumânărilor, și aud doi bărbți cântând utrenii și laude. Când ei se apropie, nu mai văd nimic. Frapat de ciudățenia povestirii, Thietmar, a doua zi, i-o spune nepoatei sale Brigitta, stareță la mănăstirea Sfântul Laurențiu, care zace la pat. Departe de a se mira de cele auzite, aceasta, la rândul său, îi povestește cum episcopul Baudri de Utrecht (918-975) reconstruise și târnosise din nou o veche biserică distrusă de la Deventer și o încredințase unui preot. În zori, acest preot găsește, în biserică și în cimitir, morți care celebrează slujba și cântă. La ordinul episcopului, preotul petrece cea de-a doua noapte în biserică, dar morții îl expulzează. În cea de-a treia noapte, preotul se înarmează cu moaște și cu aghiasmă și se forțează să rămână treaz: dar la ora obișnuită, morții își dau seama de prezența lui și îl duc în altar unde îl ard în întregime. Episcopul ordonă un post de trei zile pentru mântuirea sufletului preotului. Și Brigitta adaugă că ea ar putea să spună și alte povestiri asemănătoare, căci dacă „ziua aparține celor vii, noaptea este lăsată celor morți“.

Thietmar reține din toate aceste povești o lecție religioasă în folosul „neștiutorilor de carte și al slavilor“, care, după el, cred că sufletul nu supraviețuiește morții trupului. Dimpotrivă, pentru el, aceste mărturii, în acord cu Scripturile și cea de a IV-a carte din *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, demonstrează că sufletul supraviețuiește după trecerea în neființă și așteaptă învierea. Oamenii, explică el, se situează între îngeri și animale. Căci dacă primii sunt cu totul spirituali și nemuritori iar celelalte cu totul trupești și muritoare, oamenii au un trup muritor, dar un suflet nemuritor pe care moartea corpului nu îl afectează. Fără ca Thietmar să-și dea seama, povestirile sale arată și un alt lucru: că morții vestesc iminența unei morți, că timpul aparține pe jumătate morților și că aceștia sunt gata în orice moment să cucerească locurile pe care cei vii le-au neglijat pentru o vreme — un oraș distrus în timpul unei incursiuni militare sau o biserică abandonată. Morții sunt la ei acasă printre ruine și apără spațiul pe care l-au cucerit cu o energie sălbatică. Prin urmare, este indispensabil ca clericii să delimiteze prin stropire cu agheasmă spațiile respective ale viilor și ale morților. Anul o mie marchează invazia strigoilor, dar și eforturile sporite ale respingerii lor.

În aceste povestiri ale lui Thietmar, morții se manifestă prin sunete sau prin apariții în general anonime (o singură dată o enoriașă defunctă a putut fi recunoscută). În alte cazuri, relația dintre mort și viu se individualizează iar numele sunt date. Aceste alte povestiri îndeplinesc funcții mai politice și dezvăluie locul important pe care Thietmar însuși îl ocupă în aristocrația imperială, legăturile sale familiale și „structura memorială" care susține întreaga sa cronică[2].

În 981, arhiepiscopul Adalbert de Magdeburg, care tocmai murise, îi apare fidelului său Walter pentru a-i semnala că este nemulțumit de alegerea succesorului său, Ochtricus, vinovat de malversațiuni. Walter îi povestește el însuși apariția lui Thietmar[3]. Ochtricus moare la puțină vreme după aceea, dar, mai înainte, fratele lui Thietmar, Husward, are o viziune a defunctului magistrat Athelken venit să adreseze reproșuri arhiepiscopului[4]. Dar aceasta nu este totul: în 1012, mama defunctă a lui Walter îi apare fiicei sale pentru a anunța apropiata moarte a arhiepiscopului de Magdeburg Thaginus și înlocuirea sa cu Walter. Înainte de a deveni arhiepiscop, acesta îi amintește surorii sale promisiunea pe care i-a făcut-o, în cazul în care ar deceda înaintea ei, de a-i respecta donația pioasă a domeniului de la Olvenstedt, în scopul de a-i asigura mântuirea[5].

Accesul la putere, transmiterea bunurilor, memoria morților: defuncții iau parte activă în orice succesiune.

Aceia dintre ei care, prin funcțiile lor trecute, veghează la viitorul scaunului episcopal de la Magdeburg apar la fiecare nouă scadență. Oricât de mică ar fi problema ivită la alegere — riscul unui succesor nedemn sau deturnarea unui bun promis Bisericii — ei năvălesc în visele celor vii, contracarându-le ambițiile, le trezesc reaua conștiință și le alimentează povestirile.

Cu toate acestea, tuturor acestor povestiri relatate de episcopul Thietmar de Merseburg după mărturiile orale pe care le-a adunat el însuși, li se opune rezumatul unic al experienței sale personale[6]. Această relatare este încă de o precizie și mai remarcabilă: el se afla pe domeniul său de la Rottmersleben, când, la 18 decembrie 1012, într-o vineri, la primul cântat al cocoșului, o lumină a umplut biserica și s-a auzit un grohăit. Întrebându-i pe bătrâni, a aflat că un fenomen asemănător se produsese deja și în alte dăți și anunța un deces. Într-adevăr, moartea nepoatei sale Liutgarda venea să confirme pronosticul la puțină vreme după aceasta și, de atunci, lui Thietmar și însoțitorului său li s-a întâmplat de mai multe ori să audă noaptea, când toți ceilalți dormeau, un sunet asemănător celui pe care îl fac buștenii căzând; a auzit chiar „morții care dialoghează între ei", și totdeauna acesta a fost semnul unui deces iminent pe domeniul respectiv. Este remarcabil că în această povestire unică autobiografică, mortul rămâne invizibil, că el se manifestă nu printr-o imagine, nici măcar onirică, ci printr-o lumină, un sunet ciudat care nu are nimic omenesc sau prin freamătul unor voci imperceptibile. Zgomote și șușoteli pe care episcopul, împreună cu toți locuitorii domeniului său, le iscodește și le interpretează, înainte de a-și exprima în scris sentimentul de stranietate pe care l-a încercat la apropierea a ceea ce crede că a fost prezența unui mort (de fiecare dată, probabil, când grohăitul unui animal sau căderea neașteptată a unei grămezi de lemne l-au făcut să tresară). Pentru el, într-o lume în care totul este semn și cere să fie descifrat, venirea invizibilă a morților este o realitate care vestește trecerea iminentă în neființă a unui apropiat.

Acest tip de povestire autobiografică despre strigoi pare neobișnuită. Se poate alătura aici, totuși, povestirea cu mult mai târzie pe care împăratul Carol al IV-lea (1348-1378) a relatat-o el însuși, în latină, despre o noapte agitată petrecută în castelul său din Praga[7]. Camera sa se afla în partea veche a castelului. Însoțitorul său Buschko ocupă un alt pat în aceeași cameră care, în ciuda nopții, este luminată foarte puternic de focul care arde în cămin și de numeroasele lumânări aprinse. Toate ușile și ferestrele sunt închise. Dar abia au adormit cei doi bărbați că un zgomot de pași prin cameră îi trezește. Împăratul ordonă însoțitorului său să se ridice, dar acesta nu vede nimic anormal; înainte de a se culca la loc, el ațâță focul, reaprinde lumânările și bea o cupă de vin pe care o așază alături de o lumânare mare. Dar, din nou, împăratul aude pe cineva care merge de colo-colo, în ciuda faptului că nimeni nu este vizibil. Apoi, deodată, cupa este azvârlită ca de o mână invizibilă deasupra patului acestuia în zid, înainte de a recădea în mijlocul camerei. Cei doi bărbați sunt cuprinși de panică și-și fac semnul crucii. A doua zi, ei regăsesc cupa pe jos și le-o arată servitorilor.

Carol al IV-lea ia, prin urmare, infinite precauții pentru a atesta veridicitatea aventurii sale și a-și convinge auditorii sau cititorii că nu a visat. Din această povestire autobiografică, eu rețin mai ales că împăratul spune că nu a văzut nici un strigoi, ci doar proiectarea misterioasă a cupei de vin. Or, cele două manuscrise din *Vita Caroli*, scrise în limba germană către 1470-1480, conțin, pe lângă această povestire neschimbată, o miniatură ce îl reprezintă pe împărat în patul său, în camera castelului din Praga, în timpul acestei nopți agitate[8]. În cele două cazuri, imaginea inversează dublu semnificația povestirii: în vreme ce Carol al IV-lea insistă asupra faptului că el însuși și însoțiorul său se treziseră, imaginea îi arată adormiți, ea imaginează prin urmare un vis al împăratului, pentru a face mai evidentă confruntarea cu un spirit și, în același timp, pentru a se conforma unei tradiții literare, cea a visului suveranilor. Simultan, imaginea întruchipează în mod vizibil spiritul care bântuie camera, sub forma unui omuleț. Într-una din cele două miniaturi, această formă omenească este complet goală, conform cu reprezentarea frecventă a sufletului morților, și ea își încrucișează mâinile urmând un gest pe care îl vom regăsi în altă parte și care mi se pare a fi semnul unei cereri. Artistul a interpretat

povestirea împăratului ca pe aceea, clasică, a vizitei unui suflet în chinuri venit să ceară intercesiuni. În cea de a doua miniatură, micuțul suflet nu este gol, ci îmbrăcat cu o tunică. El face totuși același gest al mâinilor.

În vreme ce povestirea autobiografică nu dă nici o formă vizibilă a spiritului, imaginea care îi este adăugată, în ciuda faptului că reprezintă un vis, se caracterizează prin funcția sa de obiectivare, asemănătoare celei din povestirile relatate: sentimentul confuz al unei prezențe se transformă în afirmarea apariției cât se poate de vizibile a unui mort având toate trăsăturile trupești ale unui viu.

MORȚII ÎN VIZIUNILE EXTATICE

Începând din secolul al XIII-lea, literatura vizionară și mistică produce povestiri autobiografice cu strigoi foarte diferite. Autorii sunt bine identificați. Totuși, este vorba despre oameni, așa cum este dominicanul Robert d'Uzès care, la sfârșitul secolului, încredințează scrisului „viziunile“ și „cuvintele“ a căror revelație a avut-o. Descrie stările extatice în care s-a aflat când, în claustrul sau în biserica din Avignon, el se cufunda în rugăciune și contemplație. Cu această ocazie, spune el, s-a întâmplat ca sufletele părinților să i se arate, fie, dacă erau preafericite, sub forma aeriană „a unui cearșaf alb cu lemn uscat pe el“, fie, dacă ele ispășeau Purgatoriul, „negre pe prăjini de trestie precum carnea la frigare“; de fiecare dată, „spiritul Domnului“ îi vorbește, îi explică viziunea și îl informează despre statutul respectiv al acestor suflete[9]. Într-un mod semnificativ, Robert insistă asupra faptului că acești morți nu i-au apărut în vis, ci într-o stare de excitare spirituală excepțională, care nu este la îndemâna oamenilor obișnuiți.

Asemenea stări se întâlnesc în special la mânăstirile de femei, și în special în Germania. Cazul cel mai frapant este incontestabil cel al Gertrudei, care a intrat în mânăstirea — de obediență mai mult sau mai puțin cisterciană — de la Helfta, în 1261, la vârsta de cinci ani. Ea și-a petrecut aici întreaga sa viață, țintuită de maladii și de mari suferințe, și aici a și murit, fără să fi devenit vreodată stareță, în 1301 sau 1302. Ea a întâlnit aici și a resimțit influența mai multor femei mistice reputate pentru viziunile lor: stareța Gertrude de Hackerborn (1291), călugărița Mechtilde de Hackerborn (m. 1298), beghina Mechtilde de Magdeburg. Chiar dacă Gertrude de Helfta nu a scris ea însăși despre revelațiile de care a beneficiat în marile ei suferințe fizice, ea le-a dictat, în așa fel încât noi putem vorbi aici de scrieri autobiografice. Culegerii revelațiilor sale, Gertrude i-a dat titlul *Heraldul*, pentru că ea consideră cartea sa ca pe un vestitor al lui Dumnezeu, care într-un fel vorbește prin gura ei. Cartea a V-a și ultima (a fost terminată după moartea sa) prezintă o serie continuă de povestiri despre apariții de suflete de defuncți[10]. Caracterul sistematic al acestei colecții de povestiri trebuie să ne rețină atenția, pentru că el denotă o organizare conștientă. Morții sunt clasificați aici după starea lor socială: primele douăsprezece notițe se referă la măicuțe recent decedate ale mânăstirii; cele cinci povestiri următoare relatează apariții de călugări argați; apoi este vorba, în ordine, de un apropiat, de părinți ai unor membri ai comunității, despre un cavaler defunct, despre o femeie săracă, și încă despre o moartă. Or, niciodată, Gertrude nu spune că ea a visat aceste suflete: ea le-a văzut și li s-a adresat într-o stare extatică, în mijlocul unei lumini violente, atunci când ele îi păreau adesea asociate foarte strâns și oarecum trupește (pe inimă, la piept, spune ea de mai multe ori) lui Christos sau Sfintei Fecioare. Motivul acestor apariții este în general faptul că defuncta sau defunctul nu și-au ispășit toate greșelile; prin rugăciuni și ofranda ostiei, cerută unui preot, Gertrude acționează apoi pentru eliberarea lor.

Asemenea povestiri despre apariții ale morților, în stare de veghe, sunt caracteristice pentru această literatură vizionară și mistică. Chiar când este vorba de povestiri autobiografice, această literatură evită cel mai adesea să vorbească despre vise, care țin de o experiență mai comună și nu sunt, ca viziune extatică, semne de alegere. La fel se întâmplă, cu atât mai mult, în povestirile relatate care înfloresc deopotrivă în cadrul aceleiași literaturi. Vedem de exemplu acest lucru în culegerea viziunilor călugărițelor dominicane de la Unterlinden, la Colmar, la cumpăna dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea. Viziunile călugărițelor sunt relatate aici una după alta. Foarte adesea, este vorba despre apariția unei maici defuncte și uneori a unui frate dominican unei călugărițe care i-a cunoscut. De fiecare dată, condițiile apariției sunt precizate și de fiecare dată se spune că vizionara este trează[11]. În mod semnificativ, numai două povestiri de vise sunt menționate, dar într-una diavolul este cel care apare „sub înfățișarea unei matroane recent decedate“[12] iar, în cealaltă, măicuța se trezește pentru a beneficia pentru a doua oară de aceeași viziune, dar de această dată „manifestă“[13]. Nu se poate spune în ce măsură viziunea în stare de veghe are parte în acest tip de povestire monastică și mistică de o prejudecată mult mai favorabilă decât visul[14].

A-I VISA PE MORȚI

Spre deosebire de povestirile despre care tocmai am vorbit, cea mai mare parte a povestirilor autobiografice cu strigoi sunt povestiri despre vise. Există chiar o strânsă legătură între experiența onirică și recurgerea la autobiografie. Autobiografia și povestirea viselor nu s-au putut dezvolta în literatura creștină a Evului Mediu central decât smulgându-se neîncrederii ce plana în mod tradițional asupra uneia ca și asupra celeilalte. Ceea ce interesa în legătură cu visul era recunoașterea subiectului, a autonomiei sale, a inconștientului pe care îl eliberează somnul, a mărturisirii impulsurilor și dorințelor nemărturisite ale trupului adormit[15]. De-a lungul primului mileniu „eul“ se gândea și se exprima prin modele de comportament și o concepție a identității a cărei referință era exterioară subiectului individual. Când primii creștini erau somați de călăii lor să-și decline identitatea, ei se încăpățânau să răspundă la fiecare din întrebările lor: „Sunt creștin[16]“! „Creștin“ era adevăratul lor nume și totodată calitatea lor de apartenență la noua credință. Același lucru s-a întâmplat cu călugării din secolele următoare: gesturile lor, rugăciunile lor, cântecele lor nu aveau existență și semnificație decât în ansamblul practicilor liturgice ale întregii comunități monastice, care ea însăși nu se gândea decât în comuniune cu corurile angelice. După Cassianus și sfântul Benedict, novicele care rostește jurământul definitiv își dăruiește în totalitate persoana, spiritul și trupul lui Dumnezeu: „începând cu această zi, știe că nu mai are putere nici măcar asupra propriului trup[17]“. Asemenea condiții nu erau favorabile povestirii autobiografice despre propriile experiențe și în mod special despre propriile vise. Multă vreme, clericul sau călugărul cultivat au acordat încredere mai degrabă tradiției scrise sau chiar orale, autorităților (Biblia sau Părinții Bisericii), modelelor narative ce instituie un lanț obligatoriu de martori „demni de încredere“. Așa s-a întâmplat și cu povestirile cu strigoi: în loc de a-și nota propriile vise, se reproduceau în scris povestiri transmise printr-o *auctoritas* — un text sau o persoană „autorizate“ — a căror neapărată mediere se interpunea între individ și misterele lumii de dincolo.

Pe tot parcursul Evului Mediu timpuriu, mari bănuieli grevau visele. Tot așa cum promovarea visului merge împreună în secolul al XII-lea cu cea a subiectului, în cursul Evului Mediu timpuriu, și unul, și celălalt au fost frânate. Unul dintre motive este că visul dă acces direct la revelația adevărurilor ascunse ale lumii de dincolo, fără medierea și nici controlul vreunei autorități ecleziastice. De unde arma pe care cultura clericală a opus-o tentațiilor unei valorizări excesive a visului: demonizarea sa. De aceea reinterpretarea clasificărilor antice ne permite să acordăm o importanță sporită originii presupuse a viselor mai degrabă decât formei și semnificațiilor lor. Or, dacă se accepta că sfinții sau regii puteau beneficia de vise de origine divină, majoritatea muritorilor de rând treceau mai degrabă, mai ales în timpul somnului, drept o pradă ușoară a „iluziilor diabolice“. Este sensul opoziției fundamentale, de-a lungul întregului Ev Mediu, dintre vise „adevărate“ și vise „false“: primele sunt justificate de realitatea obiectului lor (sfântul care apare în vis este într-adevăr un sfânt; profeția revelată în vis are într-adevăr o origine divină și se va verifica), în vreme ce celelalte sunt invalidate de falsitatea autorului lor presupus: dacă diavolul există cu adevărat, el nu face să apară în vis decât pure iluzii care înșală creștinul și îl duc la pierzanie. Așa se explică prejudecata favorabilă față de viziunile în stare de trezie

relatate de martori mai presus de bănuieli: însușirii individuale a supranaturalului prin mijlocirea visului i se opun deopotrivă garanția unei viziuni „clare“, la adăpostul uneltirilor nocturne ale diavolului și al complezențelor vinovate ale somnului și ale corpului, precum și mărturia mediatorilor autorizați care formează meterezele împotriva tentațiilor diabolice.

AUTOBIOGRAFIA CREȘTINĂ ȘI STRIGOII

În decursul primului mileniu, există, prin urmare, puține vise autobiografice cu strigoi. Primul și unul dintre cele mai celebre este visul pe care l-a avut sfânta Perpetua în vreme ce era închisă cu puțin înainte de a suferi martiriul, în 203, în apropiere de Cartagina. Fratele său mai tânăr, Dinocrat, care murise la vârsta de șapte ani, i-a apărut în zdrențe și purtând pe chip șancrul care i-a provocat moartea. Părea că vrea să bea dintr-o fântână al cărei ghizd era prea înalt pentru el. Perpetua a înțeles că fratele său suferea încercările din lumea de dincolo și că ea trebuia să-l ajute. Câteva zile mai târziu, după ce s-a rugat pentru el, ea a beneficiat în vis de o nouă apariție a fratelui său și de data aceasta a înțeles, din înfățișarea lui fericită, că era mântuit[18]. Ambrozie de Milano (339-397) descrie și el cu emoție visul în care i-a apărut fratele său mort Saturus. Expresia defunctului este atât de concretă, încât Ambrozie crede că vede chiar sufletul fratelui său, ceea ce nu este însă decât o iluzie: imaginea onirică nu este rodul spiritului lui Ambrozie pradă durerii[19]. Mult mai târziu, se întâmplă același lucru în cazul apariției stareței Hathumoda de Gandersheim (m. în 874) fratelui său, călugărul Agius de Corvey, care își scrie *Vita* după doi ani. Mărturia lui Agius capătă forma unui poem, în tradiția genului antic al acelei *consolatio*, pe care Boethius o reintrodusese în scrisorile creștine[20]. În vis, Agius se întreține cu sora sa despre rânduiala monastică și despre gestionarea mănăstirii, administrată acum de către sora lor comună, preoteasa Gerberga. Agius o imploră pe Hathumoda să-i apară în mod frecvent, spre a-l consola de dispariția sa. El o imploră să-i arate a sa *imago*, în vis și de asemenea, spune el, când este treaz. Dar el nu descrie într-un mod semnificativ o astfel de viziune.

Trebuie să așteptăm renașterea monastică a autobiografiei, în secolele al XI-lea și al XII-lea, pentru a începe să întâlnim un număr substanțial de povestiri cu vise personale, și, dacă e cazul, cu vise despre strigoi.

Nu fără bune motive, călugărul Otloh de Sankt-Emmeran (c. 1010-c. 1070) este considerat ca unul dintre principalii martori ai avântului preocupării monastice pentru introspecție la mijlocul secolului al X-lea. Această preocupare se exprimă înainte de orice la el în formele literaturii vizionare. Atenția pe care o acordă, dincolo de aparențele sensibile, sensului ascuns al destinului său este pusă deopotrivă și în slujba reformei monahismului, în care el joacă un rol important[21]. Născut în dioceza Freising, într-o familie fără îndoială nobilă, el intră la vârsta de șapte ani la școala mânăstirii de la Tegernsee unde decide să devină călugăr, împotriva voinței părinților săi. La paisprezece ani, calitățile sale de scrib îl fac să fie trimis la mânăstirile de la Hersfeld și Amorbach și la curtea episcopului de Würzburg, înainte de a reveni la Tegernsee. Constrâns să se refugieze la abația de la Sankt-Emmeran, la Regensburg, el rostește aici jurămintele monastice definitive la vârsta de douăzeci de ani. În această mânăstire întâlnește una din marile figuri reformatoare ale monahismului contemporan, Wilhelm de Hirsau (m. în 1091), a cărui cauză o îmbrățișează total[22]. Acțiunea sa provoacă inamiciții îndârjite care îl obligă să se exileze din 1062 până în 1067-1068 la abația de la Fulda (care participă, și ea, la mișcarea reformatoare, dar de obediență clunisiană). Apoi se întoarce la Sankt-Emmeran, pe care nu o mai părăsește până la moartea sa.

Otloh revine de mai multe ori în diferitele sale cărți asupra peripețiilor trăite în lupta sa interioară și în convertirea sa. Chiar dacă se exprimă urmând marile modele ale literaturii creștine — în primul rând povestirea convertirii sfântului Ieronim, povestirile despre tentațiile diabolice inspirate de Cassianus și de *Viețile* Părinților din pustiu —, nu există nici un dubiu în legătură cu caracterul personal al experienței sale și cu sinceritatea sa, în special în *De temptationis suis et scriptis*, unde se exprimă dilema călugărului care vrea să citească în același timp pe autorii păgâni și Biblia. Mai multe episoade din această autobiografie revin în *De doctrina spirituali* și în primele patru povestiri din *Liber visionum*, scris cu aproximativ cinci ani înaintea morții sale[23].

Vom lua în considerare mai în detaliu această ultimă colecție de povestiri despre viziuni. Ea se deschide printr-un prolog, în care Otloh insistă asupra utilității viziunilor pentru edificarea creștinilor. Prin aceste viziuni însuși Dumnezeu l-a admonestat atunci când el nu se pocăia suficient. De altfel, el nu face, așa cum spune, decât să urmeze exemplul Scripturilor și al cărții a IV-a din *Dialogurile* lui Grigore cel Mare. Aceste viziuni sunt fie visuri liniștite sau agitate (*per somnia quieta vel inquieta*), fie, uneori, viziuni percepute în stare de veghe: nu se întâmplă rar ca Otloh, conform unei scheme narative destul de obișnuite, să arate cum o viziune în stare de veghe vine uneori să confirme un vis, care este încă și mai îndoielnic.

Numai primele patru povestiri (din douăzeci și trei) sunt cu adevărat autobiografice. Dar prin lungimea lor ele reprezintă aproape o treime din lucrare. Or, toate patru sunt povestiri despre vise. Ele se referă la diferitele etape ale vieții lui Otloh: primele două vise au loc în timpul copilăriei și atunci când se mai afla la Tegernsee (prin urmare înainte de 1032); cea de-a treia se referă la conflictul său cu arhipreotul Werinher și la plecarea sa la Sankt-Emmeran; cea de-a patra este un coșmar pe care l-a avut în 1055 atunci când era bolnav și în opoziție deschisă cu abatele său. În aceste vise alternează manifestările divine, angelice sau diabolice, dar nu este niciodată vorba de strigoi. Totuși, se poate sublinia, încă o dată, legătura foarte puternică dintre vis și autobiografie.

Această legătură se confirmă dacă se iau în considerare celelalte cincisprezece povestiri, care sunt relatate toate și care sunt în cea mai mare parte povestiri despre viziuni percepute în stare de veghe[24]. Otloh spune că el însuși a adunat aceste povestiri din gura martorilor demni de încredere pe care el se străduiește să-i numească totdeauna[25]. Cel mai adesea, este vorba despre un călugăr care află, prin mijlocirea unei revelații supranaturale, că va muri în curând, sau că morții pe care i-a cunoscut suferă pedepse în lumea de dincolo din cauza opoziției lor la reforma monastică. Șapte povestiri se referă de asemenea, direct sau indirect, la strigoi.

Nici una din aceste povestiri despre strigoi nu este autobiografică și nu este vorba despre vise decât în două rânduri: în cea mai mare parte, povestirea relatată impune obiectivarea viziunii în stare de veghe. În toate cazurile, funcția ideologică a acestor povestiri este clară: strigoii sunt mobilizați în slujba reformei Bisericii. Despre primele două povestiri (Viziunile 6 și 7), Otloh spune că sunt „asemănătoare", în ciuda faptului că prima descrie mai degrabă învierea unei moarte, iar cea de-a doua apariția unor defuncți[26]. Ambele vizează aristocrația laică vinovată de uzurpări de bunuri ecleziastice. Într-un caz, o servitoare moartă (și subit înviată) îl somează pe „tribunul" Adalric, în numele părinților ei de asemenea decedați, să restituie Bisericii o *curia* uzurpată de tatăl său, Ruotpold, care suferă în lumea de dincolo tot soiul de cazne. În povestirea următoare, doi frați călare întâlnesc „o mare trupă zburând prin văzduh". Un cavaler mândru se desprinde de această trupă și le cere, din partea tatălui lor defunct, să restituie un domeniu mânăstirii pe care a spoliat-o. Dacă nu se va întâmpla așa, tatăl lor, ei înșiși și urmașii lor vor fi damnați. Lancea arzândă pe care le-o întinde cavalerul este *signum*, dovada adevărului viziunii. Cei doi frați se supun și în curând se fac călugări. Unul dintre cuvintele de ordine ale reformei — restituirea către mânăstiri a bunurilor de care au fost spoliate —, este cu atât mai bine ilustrat prin aceste două povestiri cu cât Otloh spune că o deține pe cea de-a doua de la un monah care el însuși o auzise din gura principalului actor al reformei de la mijlocul secolului, papa Leon al IX-lea (1049-1054)[27].

Cele două povestiri următoare (Viziunile 8 și 9) sunt deopotrivă legate între ele și vizează clar un al doilea obiectiv al reformei: viața internă din mânăstiri. Otloh le deține de la același informator, o rudă, călugăr la Tegernsee. Ele se referă, ambele, la abatele acestei mânăstiri, Ellingerus, vinovat de proastă administrare[28]. Informatorul lui Otloh auzise în biserică plângeri și lamentații (după toate probabilitățile cele ale foștilor călugări defuncți), care anunțau

incendiul mânăstirii. Abatele nu îl ascultase și neglijase să pună la adăpost tezaurul și cărțile care urmau să dispară în incendiu. Apoi, din căuză că acest abate vinovat se îmbolnăvise, nu mai ținuse seama de admonestările lui Duriagus, un cleric care, sfârșindu-și viața la mânăstire, îi apăruse în vis, îl legase de o coloană și îl lovise cu vergi.

În sfârșit, trei povestiri (Viziunile 12, 16 și 17) ilustrează urgența reformei morale a creștinilor în general și demonstrarea eficacității rugăciunilor pentru morți[29]. Otloh însuși a întâlnit la poarta mânăstirii, în cea de-a opta zi după Bobotează, un penitent care, copil fiind, îl determinase prin minciună pe tatăl său la sperjur[30]. În timpul întregului an care a urmat decesului său, apoi în ziua de Crăciun „în această noapte când multe suflete merită să aibă odihnă", tatăl său i-a apărut în vis (*in somnis*), apoi în stare de veghe (*aperte*) — această a doua viziune confirmând-o pe prima —, pentru a-l conjura să-l ajute să scape de caznele sale. Fiul face penitență și Otloh îl avertizează împotriva consecințelor sperjurului. O altă povestire i-a fost relatată de un călugăr de la Fulda: un frate se înecase accidental, dar economul, care crezuse în mod greșit că se sinucisese, pusese să-i fie înmormântat trupul departe de cimitirul comunității. Mortul îi apare pentru a-i aminti că numai Dumnezeu are puterea de a judeca.

În sfârșit, Otloh relatează o povestire pe care o deține de la un informator căruia i-a uitat numele, dar nu dezvăluie nici sensul (*sensum*), nici învățătura (*sermonem*) acestei povestiri pe care o relatează pentru edificarea celor care o vor citi: împărăteasa Teofana (m. 991), soția lui Otto al II-lea, ar fi meritat damnarea veșnică pentru a fi introdus în Germania luxul curții bizantine. Ea i-ar fi apărut unei maici pentru a-i cere s-o ajute prin rugăciunile sale. Otloh spune că ignoră ce a făcut după aceea maica, ceea ce nu ne liniștește în legătură cu soarta împărătesei în lumea de dincolo...

Acest din urmă caz arată în mod special în ce măsură povestirea unei viziuni în stare de veghe este un obiect social: ea este astfel prin transmiterea orală, apoi scrisă care îi dă naștere; dar și prin difuzarea sa, prin spațiul social în care este destinată să circule, și chiar, atunci când este cazul, să devină un mijloc de propagandă politică.

Este aici o altă diferență față de povestirea autobiografică onirică a cărei semnificație și utilizări rămân frecvent limitate la cercul intim al apropiaților și al rudelor ce-l înconjoară pe visătorul-scriitor. O altă autobiografie monastică celebră, de la începutul secolului al XII-lea, ilustrează acest aspect.

Călugărul Guibert de Nogent (c. 1055-c. 1125) își luase drept model *Confesiunile* sfântului Augustin. Dar acest model nu îi impunea să vorbească despre visele sale de copil și nici, mai ales, să vorbească despre ele așa cum a făcut-o. Deja în curs de a îmbătrâni atunci când își scrie lucrarea *De vita sua*, el povestește aici două vise personale pe care le-a avut fiind copil. În aceste două vise, el a văzut imagini terifiante de morți a căror origine o atribuie diavolului[31]. Într-unul din cazuri, el precizează că îi văzuse mai întâi pe acești oameni, pe care nu îi numește, murind de sabie sau în alt mod, sau că auzise povestirea decesului lor. El povestește desigur un autentic coșmar, care este urmarea traumatismului provocat de o scenă violentă sau a unei povestiri despre violență ce i-a produs în copilărie o impresie atât de puternică încât nu a uitat-o niciodată. În cel de-al doilea vis de copil, el a auzit voci, apoi i-a apărut, însoțit de un demon, un mort, decedat fără îndoială la baia publică (locul prin excelență al tulburilor seducții sexuale)[32]. Nici aici, mortul nu este numit iar visul este poate urmarea unui înec despre care copilul a auzit vorbindu-se[33]. Cum am putea nega (astăzi când mult mai mult decât în epoca lui Guibert psihologia și dezvoltarea personalității copiilor sunt noțiuni amplu acceptate) pregnanța imaginilor violente în spiritul, coșmarurile și amintirea durabilă a lui Guibert copil?

În afara propriilor sale vise de copil, Guibert relatează deopotrivă un vis lung pe care l-a avut mama sa[34]. Dacă această povestire nu este pe deplin autobiografică, ea se apropie mult de acest gen, așa cum vom vedea de îndată. De altfel nu este nici o veritabilă povestire despre apariții, ci mai degrabă povestirea unei călătorii onirice în lumea de dincolo. Din acest motiv, ține de o altă tradiție narativă, adesea mult mai prolixă decât povestirile despre apariții propriu-zise. Nu este singurul vis al mamei sale pe care îl relatează Guibert (ea ar fi visat-o de asemenea pe Fecioară protejându-i fiul). Guibert manifestă pentru aceste vise un interes cu totul special, motivat de profunda afecțiune care îl leagă de mama sa: în ciuda faptului că niciodată nu-i spune numele, este evident că ea este pentru el ceea ce a fost sfânta Monica pentru fiul său sfântul Augustin. Mama lui Guibert este o adevărată specialistă în vise și în interpretarea lor. În preajma ei, fiul său, preceptorul acestuia, alte femei pioase din vecinătate, îi recunosc cu toții o veritabilă „știință a viselor“, independentă de orice control sau de orice mediere a clericilor; comparând conținutul viselor (ale sale ca și ale altora) și datele realității exterioare, ea decelează povestirile (*portenta*) onirice și spune cum să se acționeze mai bine. Este exact ce face pentru ea însăși atunci când extrage sensul și învățămintele din cel mai lung vis al său.

Acest vis are loc în noaptea de duminică, la ora utreniei (două amănunte care îi garantează originea celestă și veridicitatea), vara. Mama s-a culcat pe o bancă strâmtă, într-o poziție penibilă, chinuitoare, care îi pregătește trupul pentru experiența supranaturală ce va urma. Fiind adormită, ea își simte mai întâi sufletul ieșindu-i din trup spre a ajunge apoi într-o galerie care îl duce în preajma unui puț. „Oameni cu înfățișare de spectre“ ies din puț și încearcă să îl atragă acolo: sunt damnați iar puțul este deschizătura Infernului. Dar sufletul său care tremură aude o voce în spatele lui care le poruncește fantomelor să nu îl atingă[35]. Depășind această încercare care o califică pentru revelații dintre cele mai elevate, văduva îl vede apărându-i, alături de puțul de care s-a sprijinit, pe soțul ei mort. El are aspectul unui bărbat tânăr (*iuvenis*), așa cum era atunci când a murit.

Ea îi pune o serie de întrebări. Poartă el într-adevăr numele de Evrard? El neagă acest lucru, poate pentru a evita ca visul mamei să fie asimilat unui ritual de evocare a unui mort, unui act de necromanție. Dar mai ales, comentează Guibert, pentru că „numai lucrurile spirituale li se potrivesc spiritelor“; ar fi ridicol să ne închipuim că spiritele se interpelează pe lumea cealaltă după numele lor pământești; în plus, dacă ar păstra aceste nume, ele nu ar recunoaște în lumea de dincolo decât persoanele pe care le-au cunoscut aici pe pământ. Guibert, ca un bun discipol al lui Augustin, ține să păstreze distanța între societatea celor vii și lumea „spirituală" a morților. Cu atât mai mult cu cât ideea unei sociabilități a lumii de dincolo fără limită și fără legătură cu mediul restrâns al cunoștințelor sale pământești este contrazisă de multe alte povestiri contemporane: morții nu se recunosc decât în măsura în care s-au cunoscut în timpul vieții. Pentru același motiv, ei le apar pe pământ cu prioritate rudelor și prietenilor lor. Prin urmare, putem să ne gândim că Guibert de Nogent insistă cu atât mai mult asupra acestui aspect cu cât știe că poziția pe care o apără este minoritară.

Unde sălășluiește tatăl mort al lui Guibert? Evrard îi răspunde văduvei sale că el se află „undeva" nu departe de acest „loc". Prin urmare, se pare că locul întâlnirii este un fel de anticameră a Infernului (în fundul puțului) și că „locul" în care Evrard, care nu este damnat, îndură mari suferințe este un fel de „Purgatoriu" care nu are nici configurația, nici numele acestuia[36].

Care este starea sa? Evrard arată răni cumplite la braț și în dreptul coastelor, iar soția sa vede în plus lângă el un copilaș care scoate strigăte insuportabile. Guibert explică prezența copilului: în timpul primilor șapte ani ai căsătoriei lor, părinții săi nu-și putuseră împlini căsnicia din cauza unei vrăji. Soțul, cedând presiunilor neamului său și ale unor „sfătuitori depravați" și dorind să se asigure de virilitatea sa, a avut legături cu o femeie ușoară (*muliercula*) pe care a lăsat-o însărcinată. Copilul păcatului a murit chiar în ziua nașterii sale, fără a fi fost botezat, iată de ce este pedepsit, poate chiar damnat. Totuși „experiența" (este termenul pe care îl utilizează Guibert) a fost edificatoare pentru Evrard: el a putut să-și regăsească soția care i-a dat mai mulți copii legitimi, printre care și pe Guibert. Dar rana pe care strigoiul o poartă la coastă semnifică faptul că a întinat legătura conjugală (este aceasta o aluzie la nașterea Evei din coasta lui Adam?) iar strigătele copilului îi sporesc și mai mult suferințele.

Rugăciunile, slujbele și pomenile pe care le oferă văduva pentru mântuirea sa îl ușurează oare? El răspunde că da și se recomandă îndeosebi rugăciunilor unei femei sfinte, Liutgarda, care trăiește alături de mama lui Guibert. Este probabil ca rugăciunea pentru morți să fie o funcție socială,

o specialitate pe care vecinătatea i-o recunoaște acestei femei pioase, la fel cum rolul de interpretă a viselor îi revine mamei lui Guibert.

Când mama lui Guibert pune capăt întrevederii sale cu soțul său, un nou spectacol i se oferă: ea îi recunoaște, îngenuncheați pe o scândură pusă pe marginea puțului, pe cavalerul Renaud de Beauvais, apoi pe un frate al lui Guibert care întețesc cu suflul lor focul ce îi va devora în Infern. Nici unul dintre cei doi nu a murit încă, dar viziunea matinală a mamei lui Guibert este o prevestire a decesului lor iminent și a damnării lor: în aceeași zi, la prânz, Renaud va fi asasinat, apoi fratele lui Guibert, vinovat de blasfemie, va muri fără întârziere. După aceea ea vede „aparența unei umbre" (*speciem umbraticam*) a unei bătrâne moarte dusă de doi demoni foarte negri. Această femeie era o prietenă foarte apropiată; ele trăiseră laolaltă și își promiseseră reciproc că prima care va muri va apărea celei de-a doua pentru a o informa despre soarta sa în lumea de dincolo. Mortificările sale permanente și două viziuni premonitorii pe care le avusese înainte de a muri puteau lăsa impresia că avea să cunoască o soartă mai bună. Odată moartă, ea îi apăruse la rândul său unei alte persoane pentru a-i mulțumi că îi ușurase durerile. Totuși, dacă este să dăm crezare visului mamei lui Guibert, ea pare atrasă în prezent către Infern.

Nimic nu anunță sfârșitul visului mamei lui Guibert, întoarcerea sufletului său în trup. Dar ea nu pierde o clipă pentru a-și interpreta visul și a lua deciziile ce se impun. Moartea la amiază, în aceeași zi, a cavalerului Renaud vine să confirme adevărul visului. La fel, ea l-a visat fără surprindere pe copilul care țipa: într-adevăr, ea nu ignora că bărbatul său avusese un copil nelegitim de la o altă femeie, copil ce murise imediat după naștere și nebotezat. Întreaga sa atenție se îndreaptă înspre soțul ei, pentru că ea a rămas soția sa credincioasă până dincolo de moarte și fiindcă dintre toate personajele defuncte sau în așteptarea morții care au apărut, numai el este susceptibil să fie eliberat de suferințe. În maniera medicilor vremii, ea hotărăște să îngrijească suferințele sufletului soțului ei, simbolizate de rana de la coastă și de urletele copilului, „opunând asemănătorul celui asemenea": suportând, și ea, un prunc ale cărui țipete neîncetate, provocate de diavol, o vor lipsi în toate nopțile de somn. Această mortificare datorată plânsetelor unui copil îi va permite să-l elibereze pe Evrard de țipetele insuportabile ale micii fantome. Philippe Ariès a putut să se întrebe dacă copilul „exista“ în Evul Mediu și se vede bine aici în ce măsură pruncul nu este decât un instrument în slujba adulților: Guibert datorează faptul de a se fi născut nașterii „experimentale“ a bastardului; acesta este chinuit pentru un păcat pe care nu l-a comis și pentru că a fost privat, în ciuda lui, de harul botezului. Soarta sa pare foarte crudă. Numai la sfârșitul secolului se va vorbi despre limburile copiilor, răgaz de așteptare fără de durere dar etern, rezervat copiilor morți nebotezați și din acest motiv privați pentru totdeauna de accesul în Paradis. În sfârșit, „dublul“ în viață al acestei fantome (înlocuitorul lui Guibert pe lângă mama sa) nu este decât instrumentul, prin țipetele sale, al mortificării femeii pioase (cum ar fi ciliciul sau biciul penitentului). Ca și în cazul „îngerașilor“ din folclor, copilașii se pot înlocui unii pe alții pentru a satisface așteptările oamenilor, vindecarea trupului[37] sau mântuirea sufletului.

Chiar dacă Guibert nu povestește aici un vis pe care l-ar fi avut el însuși, ci un vis pe care i l-a povestit mama sa, preocuparea sa autobiografică este omniprezentă. S-ar putea spune că Guibert este cel care visează prin intermediul mamei sale. Visul despre alți morți — tatăl, fratele, cei apropiați —, dar mai ales visul despre sine, sub trăsăturile unui copilaș de substituire. Strigoii, amintirea părinților morți corespund aici unei alte funcții caracteristice epocii respective și în mod special acestui autor: descoperirea sinelui, căutarea propriei identități.

VISUL PENITENȚIAL

În secolul al XIII-lea, scrierea autobiografică se amplifică și se diversifică, alimentată cu noi practici de introspecție și de penitență propuse creștinilor de conciliul de la Laterano IV (1215) și de apostolatul ordinelor cerșetorești. Dominicanul Thomas de Cantimpré amintește cum tatăl său, pe când îi vizita pe eremiții din Țara Sfântă, făcuse jurământ de a-și dedica fiul sacerdoțiului, pentru ca acesta să poată celebra slujba consacrată mântuirii sale când el însuși ar fi murit[38]. Acum când tatăl său a murit, când lui Thomas i se întâmplă să-și neglijeze îndatoririle, el îl vede în vis pe Christos — dar nu pe tatăl său — cum îi apare și îi face reproșuri arătându-i plăgile Patimilor. În această unică povestire autobiografică, Christos se substituie tatălui căruia i se aștepta apariția: Christos este pentru acest călugăr figura autorității prin excelență, mai puternică decât aceea a tatălui trupesc.

Se regăsește, și mai exacerbată, obsesia păcatului și a purității în autobiografia eremitului Pietro da Morone (care urma să devină, în 1294, pentru câteva luni, papa Celestin al V-lea), cunoscută sub titlul de *Coelestiana*. Ea ocupă tot acest text și în mod special povestirile onirice ale eremitului, când acesta aspiră la o lege morală ce îi dictează conduita. Această lege capătă în vis înfățișarea celor mai apropiați defuncți, așa cum este părintele abate care, înainte de a muri, i-a cerut lui Pietro să se roage pentru el. El îi apare în vis, îl trage de gluga rasei sale și îi ordonă să spună slujba chiar dacă se consideră nevrednic pentru acest lucru[39].

LAICII: PRIMELE SCRIERI

În sfârșit, din secolul al XIII-lea, laicii cărturari iau și ei pana în mână, vorbesc despre ei înșiși, își povestesc visele. Primul martor, în Franța, ale acestei „subiectivități literare“ laice este seniorul de Joinville, prietenul foarte drag al lui Ludovic cel Sfânt. După moartea (1270) și canonizarea (1298) regelui, Joinville a dedicat memoriei sale *Livre de saintes paroles et des bons faits de notre saint roi Louis*. Scrisă pornind de la o primă relatare despre viața regelui în 1272, această lucrare i-a fost comandată de către Jeanne de Navarre (soția lui Filip cel Frumos, nepotul lui Ludovic cel Sfânt, sub domnia căruia regele a fost canonizat) și a fost oferită în 1309 strănepotului sfântului Ludovic, Ludovic al X-lea Certărețul. Atunci când lucrarea este încheiată, Joinville adaugă încă o povestire, cea a unui vis personal în care sfântul rege, căruia îi fusese prieten intim, îi apăruse:

> „Vreau să mai spun despre sfântul nostru rege lucruri ce vor fi întru cinstirea sa, pe care eu le-am văzut în somn: mi se părea în visul meu că îl vedeam în fața capelei mele la Joinville; și era, după câte mi se părea, nespus de vesel și destins; și eu însumi eram foarte fericit, pentru că îl vedeam în castelul meu, iar eu îi spuneam: «Sire, când veți pleca de aici, vă voi găzdui într-o casă de-a mea care se află într-un sat de-al meu numit Chevillon». Iar el mi-a răspuns râzând: «Sire de Joinville, pe credința ce v-o datorez, nu-mi vine să plec de aici atât de curând»“[40].

Michel Zink a analizat strălucit acest vis în logica scrierii subiective și a relației personale a lui Joinville cu memoria regalului său prieten dispărut. Joinville a avut două vise cu regele: primul în timpul Postului Mare din 1267, atunci când regele era încă în viață. I-a apărut îmbrăcat cu veșmânt argintiu, semn premonitoriu al cruciadei din Tunisia, care a fost într-adevăr decisă a doua zi dimineața și în care Ludovic al IX-lea urma să-și afle o moarte apropiată de martiriu. Cel de-al doilea vis a avut loc atunci când regele murise deja. Aici se face aluzie la capela în care Joinville s-a îngrijit să se ridice un altar în onoarea noului sfânt după canonizarea din 1298. Prin urmare, Joinville a visat la cel puțin 30 de ani după moartea regelui. Între timp, el fusese îndepărtat din anturajul urmașilor lui Ludovic al IX-lea, în special al lui Filip cel Frumos, și fusese uitat atunci când se împărțiseră moaștele, imediat după canonizare[41]: În legătură cu toate acestea, el trăia o mare amărăciune, care îi explică în mod direct visul. Prin contrast, este uimit de fericirea și de râsul prietenului său mort, care îl consolează asigurându-l că vrea să rămână alături de el. După Michel Zink, numele proprii *Chevillon* și *Joinville* sunt pentru bătrânul seneșal expresia simbolică a dorinței sale de a se lega — a se umple (*se cheviller*), a se alătura (*se joindre*) — de ceea ce rămâne din rege: imaginea sa animată și veselă, pe care o vede în vis, și trupul său pe care ar vrea să-l atingă din nou ca în trecut, dar a cărui posesiune (sub formă de moaște) îi este refuzată.

Asemenea povestiri arată foarte bine ce însemna un strigoi pentru un cărturar din Evul Mediu, ca și pentru un laic capabil să scrie și preocupat să se întrebe despre sensul propriilor vise. Strigoiul se naște din amintirea încă proaspătă și insuficient îngropată a unei ființe apropiate și iubite — un copil, un tată, o soră, un frate, „părintele“ spiritual al familiei monastice, un prieten foarte scump și venerat ca sfântul Ludovic pentru Joinville, dispărut prea devreme și prea brusc. Folosindu-se de stratagema unei prezențe iluzorii, visul acoperă pentru o clipă golul pe care l-a săpat mortul. În măsura în care istoricul se poate apropia de experiența afectivă cea mai intimă a oamenilor trecutului, el descoperă o relație cu mortul la fel de familiară sau cel puțin comprehensibilă și pentru el. În privința „credinței în strigoi“, el regăsește încercarea doliului și acelei *memoria*, travaliul dureros, în mare parte inconștient, al despărțirii. Să analizăm, pentru a încheia, o povestire târzie, cea a unui laic florentin din secolul al XV-lea, ce rezumă toate trăsăturile pe care o serie de povestiri disparate ne-au permis să le reunim.

COȘMARUL LUI GIOVANNI MORELLI

Giovanni di Pagolo Morelli era un bogat negustor florentin. El a început să-și țină „jurnalul“ în 1393, la vârsta de 22 de ani, și a continuat redactarea acestuia, cu intermitențe, până în1421, înainte de a muri în 1444, la vârsta de 72 de ani[42]. Potrivit uzanțelor genului de care țin *ricordi*, această „condică de familie“ scrisă în italienește începe prin glorificarea strămoșilor din neamul autorului. Apoi Giovanni Morelli vorbește despre părinții săi și despre dubla dramă a cărei victimă se simte el și care explică îndeajuns recurgerea sa la scris: nu și-a cunoscut niciodată tatăl, care a murit atunci când el însuși nu avea nici doi ani, iar mama sa, rapid recăsătorită, l-a părăsit. În ochii săi, ea întrupa tipul „mamei crude“, veritabil flagel pentru tinerii florentini din Quattrocento, adeseori victime ale recăsătoririi precipitate a mamei lor[43]. Noi lovituri ale sorții l-au atins pe Giovanni: moartea succesivă a bunicului său și a surorii mai mari, apoi o dragoste interzisă. În 1396, notează căsătoria sa, și apoi nașterile a patru copii. Cel mai mare, Alberto, este un copil plăpând, dar care, foarte precoce, învață cu ușurință limba latină și psalmii la fel de bine ca și tehnicile comerciale necesare negustorului ce este menit să devină. Pentru el reia Giovanni pana în 1403, la vârsta de 31 de ani. El vrea să fie pentru Alberto tatăl grijuliu pe care el însuși nu l-a avut. El intenționează să-i dea în scris sfaturile pe care le va putea citi mai târziu dacă el însuși, la fel ca propriul său tată, va fi dispărut prea devreme; cum să se poarte în societate, cum să trateze cu reprezentanții cetății, cum să-și facă „prieteni și rudenii" — problemă esențială pentru toți nobilii și bogații negustori florentini —, la nevoie folosindu-se de puterea banului; cum să-și dobândească serviciile unui sfetnic și „să-l păstreze mereu în spirit"; „om de cea mai mare valoare, înțelept, vârstnic și fără vicii", acest sfetnic va trebui să fie un veritabil tutore și chiar un înlocuitor al tatălui biologic dacă acesta ar trebui să moară prea devreme.

Dar, din nou, nenorocirea se înverșunează; la 5 iunie 1406, Alberto moare la vârsta de 9 ani, după nouăsprezece zile de suferințe îngrozitoare. Tatăl său notează toate amănuntele agoniei sale și ultimele sale gesturi[44]: copilul i se închină de mai multe ori lui Dumnezeu, Sfintei Fecioare căreia îi sărută chipul (*tavola*) și își face rugăciunile cu multă devoțiune. Totuși, el nu a primit ultima împărtășanie iar tatăl său, sperând mereu că Dumnezeu îi va ierta păcatele acestui copil atât de firav, este cuprins de îndoială și se căiește pentru neglijența sa. Se teme de asemenea pentru propria sa viață, ca și cum decesul fiului lui ar fi un semn premonitoriu al morții sale. Întreaga sa familie intră în doliu: casa este părăsită timp de o lună (timpul „celor treizeci" de slujbe oficiate pentru mort), în timpul verii nimeni nu pătrunde în camera funebră pe care tatăl va continua să o evite timp de șase luni încheiate spre a nu fi copleșit de o durere prea mare. El caută, dar fără să reușească întru totul, să alunge „imaginea" mentală a fiului său din gândurile sale, în afara momentelor când se roagă pentru el. „Nu pot uita, scrie el, iar mama lui, nici atât. Avem mereu *imaginea* sa în fața ochilor, amintindu-ne de pașii săi, de modul său de a fi, de cuvintele și acțiunile sale, ziua și noaptea, la prânz și seara, înăuntru ca și afară, când dormim și când suntem treji, în vila noastră și la Florența". Durerea lor se preschimbă într-un fel de acuză împotriva fiului mort, ca și cum acesta ar avea o bucurie sadică în a-și tortura părinții supraviețuitori: „Credem că are un cuțit pentru a ne lovi în inimă"[45].

La comemorarea morții sale, tatăl îndeplinește o evocare aproape rituală a mortului, un fel de ședință particulară de necromanție[46]. În mod foarte explicit, Giovanni vrea, ca „sufletul binecuvântat al fiului său să simtă o oarecare ușurare [*refrigero*: apare, și aici, vechea noțiune de *refrigerium* promisă sufletelor în suferință] sau cel puțin amintirea tatălui său mâhnit și chinuit". *Ricordanza:* morții, ca și vii, trebuie să-și amintească. Durerea tatălui este sporită și prin faptul că, din vina sa, fiul lui a murit fără să fi primit ultima împărtășanie. Giovanni nu putea admite că Alberto urma să moară, credea de asemenea că Dumnezeu avea să ierte un copil atât de inocent[47]. Un an mai târziu își dă seama că pietatea fiului său era insuficientă în momentul agoniei, că „buna moarte" creștină, chiar pentru un copil, presupune să fie îndeplinite ritualurile dorite de Biserică. „Ritualul trecerii" a rămas incomplet și de aceea Giovanni este bântuit de imaginea fiului său. La un an de la moartea acestuia, zi de zi, la ora exactă a trecerii în neființă, el caută așadar să exorcizeze fantoma printr-un ritual născocit de el.

La momentul respectiv, el îmbracă un veșmânt de penitență: o cămașă de noapte care îi lasă genunchii goi, și în jurul gâtului un șiret (*coreggia*). În clipa exactă (*in quest'ora et in questo punto*) a morții fiului său cu un an mai devreme, el ia *tavola* pe care o sărutase copilul și care reprezintă o răstignire cu sfântul Ioan Botezătorul și cu Sfânta Fecioară. El o acoperă la rândul său cu sărutări și rugându-se continuu își fixează ochii asupra sfintelor personaje. Imaginea materială de devoțiune este suportul unei imaginații — *immaginare e ragguardare* — ce permite armonizarea, spune Giovanni, „a trupului și sufletului meu, ca și a tuturor sentimentelor mele cu mai multă fervoare și dragoste"[48]. În mijlocul lacrimilor nesecate, nenorocitul tată îi roagă pe Christos, pe Sfânta Fecioară, pe sfântul Ioan Evanghelistul, pe sfânta Ecaterina din

Alexandria, ca și pe sfânta Maria-Magdalena „care prin meritele sale a obținut grația învierii fratelui său Lazăr“: și eu, spune el, „dacă ar fi posibil, aș vrea să am din nou trupul său viu pe pământ“. Măcar vrea să fie sigur că Dumnezeu îl va primi alături de sine în Paradis: bântuit cum este de imaginea fiului său, se îndoiește prin urmare că așa ar fi.

Încheindu-și îndurerata rugăciune, Giovanni se culcă. Dar este incapabil să-și afle somnul, se răsucește iarăși și iarăși în pat. Înțelege că „diavolul plin de invidie“ (*lo invidioso Nimico*) îl asaltează pentru a-i arăta zădărnicia rugăciunii sale și pentru a-l convinge că sufletul fiului său nu este decât o himeră — *che l'anima fusse niente* o *un poco di fiato*. Toate remușcările tatălui față de fiul său dispărut capătă în prezent vocea diavolului care îi amintește an după an întregul curs al mizerabilei sale vieți de la moartea timpurie a tatălui său, abandonarea de către cruda sa mamă, loviturile pe care i le dădea preceptorul său, până la așteptarea fiului când soția sa era însărcinată, nașterea, copilăria și, pentru a încheia, moartea prematură a lui Alberto. În chinurile insomniei, Dușmanul îi dezvăluie explicația teribilă a morții fiului său: el, tatăl lui, este răspunzător pentru aceasta, căci l-a iubit prea puțin, tratându-l ca pe un străin, refuzându-i chiar sărutările care l-ar fi făcut să înțeleagă afecțiunea ce i-o purta[49] și, în sfârșit, neglijând să-l facă să se mărturisească în momentul morții.

Giovanni a sfârșit prin a adormi. Doarme o oră apoi are un vis. Acest vis este „veridic“, garantat prin inspirația sa de către Dumnezeu și de mai mulți sfinți (sfântul său patron Ioan Botezătorul, sfântul Anton patronul Florenței, sfântul Benedict, sfântul Francisc, sfânta Ecaterina la care se rugase mai înainte Giovanni). Și prin acest vis el obține certitudinea că Alberto este definitiv mântuit. Visul conține două părți. În prima, cel care visează se vede în casa sa de la Settimello, la țară. Urmărit de imaginea lui Alberto, decide să escaladeze Monte Morello (care poartă numele neamului său). Cu cât urcă, cu atât durerea sa cedează locul amintirilor din vremea fericită când trăia Alberto. Totuși, el vede luându-și zborul o pasăre (mare cât un papagal, cu penele albe, cu ochii de foc, cu ciocul de aur, cu labele verzi) care se așază pe diferiți arbori în vreme ce cântul său devine din ce în ce mai îndurerat; își ciugulește până la sânge labele, apoi cade de pe o ramură în vreme ce o scroafă, gonită de un porc, trece peste ea și o acoperă cu excremente. Dar Giovanni vede apropiindu-se o tânără fată strălucitor de albă (*una donzella bianchissima*) ținând o coroană în mâna stângă și o frunză de palmier în cea dreaptă: este sfânta Ecaterina care o face bucăți cu roata sa pe scroafă. Apoi un stol de păsări zboară în jurul ei și una dintre ele, asemănătoare celei pe care o văzuse mai înainte, se așază pe mâna sfintei. Numaidecât, pasărea capătă forma unui „spirit“ (*e divenuto ispirito*) pe capul căruia sfânta își pune mâna. Spiritul este ca un înger alb care se întoarce plin de veselie către Giovanni: și iată că tatăl, în chipul îngerului, recunoaște trăsăturile dulcelui său copil (*il mio dolce figliuolo*). „Figliuolo mio! Alberto mio!“, strigă, și vrea să-l îmbrățișeze, dar eforturile sale sunt zadarnice întrucât spiritele — își dă pe dată seama — sunt imateriale. „Aveți răbdare și nu căutați imposibilul“ (*Abbiate pazienzia e non cercate lo impossibile*), îi spune fiul său. Se angajează un dialog între tată și fiu. Alberto îl liniștește și îi mulțumește lui Giovanni: grație rugăciunilor pe care i le-a adresat lui Dumnezeu, fiul său „a trecut la cer“. Dar Giovanni vrea să știe mai mult despre acest lucru: este adevărat că fiul său a murit din cauza păcatelor tatălui lui? Giovanni se va consola cu ceilalți fii de moartea primului său născut și va mai avea copii? Va fi iertat de Dumnezeu pentru că a neglijat Sfintele Taine? Va cunoaște el prosperitatea? Va trăi vreme îndelungată? Spiritul lui Alberto îl dezvinovățește de responsabilitatea morții sale și în toate celelalte privințe îi dă cele mai bune motive să spere; în special, îl asigură că va ajunge bătrân (ceea ce urma să se verifice într-adevăr). Apoi viziunea dispare iar Giovanni se trezește plin de fericire.

Această povestire extraordinară arată admirabil cum un laic cultivat de la sfârșitul Evului Mediu putea să încredințeze intimității condicii sale de familie experiența dureroasă și angoasată a doliului său și analiza exactă a propriilor vise. Întreaga lume de dincolo creștină este prezentă în această lungă povestire: Dumnezeu, Christos, Fecioara și sfinții cărora Giovanni le dedică o devoțiune specială. De cealaltă parte, incarnând conștiința sa cea rea, figura și vocea Satanei. Între cei doi, copilul mort a cărui amintire îl bântuie zi și noapte pe tatăl său, care se învinovățește că nu l-a iubit îndeajuns și că poate i-a compromis mântuirea. Acest om nu este fundamental diferit de noi și putem înțelege foarte bine nenorocirea care îl lovește, imaginile care îl bântuie. Grație lui, noi înțelegem ce sunt cu adevărat strigoii: ei nu există decât prin forța imaginației celor vii, a părinților care nu pot accepta moartea brutală și prematură a unui copil sau a unui apropiat, cu atât mai mult cu cât se simt vinovați pentru destinul său nefericit sau pentru îngrijirile ce nu i-au fost acordate atunci când încă mai era timp pentru aceasta. Tatăl își vede fiul ca și cum ar fi viu, ar vrea să-l ia în brațe, dar înțelege că între ei distanța este de netrecut, căci strigoiul nu este decât o imagine de vis. La capătul unui an, zi de zi, copilul este izbăvit, „travaliul doliului“ este în sfârșit împlinit datorită interiorizării unui ritm temporal care este, de multă vreme, cel al liturghiei morților: aniversarea marchează sfârșitul întoarcerii obsesive a mortului, despărțirea lui de cei apropiați, eliberarea celor vii.

Un asemenea document creează cea mai puternică impresie de veridicitate. Cititorul modern resimte, în sensul primar al termenului, simpatie față de Giovanni, acest tată chinuit a cărui încercare ni se pare atât de credibilă, atât de verosimilă. Autenticitatea sentimentelor exprimate este de netăgăduit, chiar dacă istoricul, preocupat totdeauna să repereze locurile comune ale culturii ambiante, notează că experiența cea mai personală se supune, pentru a se exprima, trăsăturilor recunoscute ale ortodoxiei creștine și ritmului temporal al liturghiei. Dar să insistăm mai ales asupra faptului că Giovanni Morelli spune că și-a visat fiul mort. În nici un moment el nu vorbește despre o viziune pe care ar fi avut-o treaz. Acest detaliu își capătă întregul său înțeles când se compară această povestire cu majoritatea povestirilor autobiografice și onirice despre strigoi, în opoziție cu masa de povestiri relatate, în care viziunea în stare de veghe prevalează dimpotrivă asupra viselor.

III

Invazia strigoilor

Dintre povestirile autobiografice cu strigoi se distinge masa de altfel considerabilă a povestirilor cu strigoi relatate după o mărturie scrisă sau, cel mai adesea, orală, a unui martor numit sau anonim. Dar mai trebuie mult pentru ca aceste povestiri să poată fi confundate în același gen narativ. Și aici, este esențial să acordăm atenție formelor narațiunii, din care nu pot fi izolate nici conținutul, nici funcțiile specifice povestirii scrise. Desigur, orice clasificare a „genurilor narative“ conține o parte de arbitrar, căci corespondențele lor reciproce constituie mai degrabă norma, iar nu frontierele rigide. Dacă fiecare gen are de asemenea o cronologie proprie, mai multe genuri coexistă în general în aceeași epocă. Într-un mod schematic, să distingem totuși trei mari tipuri de povestiri.

1. *Miracula* sunt povestiri adesea anonime, reunite în colecții ce sunt apanajul așezămintelor ecleziastice (sanctuar, mânăstire); au drept funcție creșterea reputației acestora din urmă prin povestirea evenimentelor miraculoase ce s-au produs acolo sau care sunt legate de sfântul local. Este vorba, așadar, de un gen esențialmente hagiografic, bine reprezentat încă din primele secole ale creștinătății și care culminează, în ceea ce ne privește, în secolul al XII-lea.

2. *Mirabilia* sunt povestiri despre minuni care, spre deosebire de miracole, nu sunt raportate nemijlocit la puterea divină sau la gloria unui sfânt, ci își au originea în observarea uimită a curiozităților naturii sau ale neamului omenesc. În compilațiile medievale de povestiri mirabile,

amprenta autorului este mult mai evidentă. Acest autor nu este în general un călugăr, ci un cleric pătruns în lumea și cultura laicilor. Marele moment al acestei literaturi, scrise în latină, dar care are multe trăsături comune cu literatura autohtonă, este răspântia dintre secolele al XII-lea și al XIII-lea.

3. Începând din prima jumătate a secolului al XIII-lea și până la sfârșitul Evului Mediu, predicatorii, laici și mai ales călugări, din ordinele cerșetorești, difuzează mii de *exempla*, povestiri care, și ele, recurg la supranatural, dar fără grija unei localizări precise (ca în *miracula*), extrăgând, dimpotrivă, din evenimentul relatat o lecție morală ce se dorește universală. Culegerile de *exempla*, în special cele care se folosesc de ordinea alfabetică, țin de o tehnică a predicării a cărei eficacitate se întemeiază într-o mare măsură pe caracterul stereotip al povestirilor, spre deosebire de singularitatea revendicată de *mirabilia*.

Nu este cazul să ne închidem într-o asemenea tipologie. Ar însemna ignorarea existenței a numeroase povestiri pe care le putem numi intermediare între cutare și cutare gen. Alte documente scrise scapă încă și mai clar acestor clasificări: astfel, la sfârșitul Evului Mediu, lungile dări de seamă despre interogatoriile făcute strigoilor, veritabile procese-verbale de exorcism...

În sfârșit, ne vom opri, mai mult decât s-a făcut până în prezent, la imaginile strigoilor. Nici una nu are valoare autobiografică (nici un miniaturist sau pictor medieval nu a reprezentat, se pare, un strigoi care i-ar fi apărut). Cu mijloacele lor specifice, ele țin prin urmare de același demers ca și povestirile despre viziuni. Dar, în nici un caz, nu va fi vorba de a le reduce la statutul de simple ilustrații ale povestirilor despre apariții la care, cel mai adesea, se referă aceste imagini.

ELOGIUL TIMPULUI PREZENT

Toate aceste documente nu sunt doar mai numeroase începând cu pragul anului o mie. Ele sunt și noi. În orice caz, din această epocă până în secolul al XII-lea, mai mulți dintre autorii care le-au redactat au ținut să insiste asupra acestei trăsături: noutatea unor asemenea povestiri. Cu siguranță, există aici un *topos*: de foarte multă vreme, autorii creștini se minunau cu ocazia „noutății“ cutărui sau cutărui fenomen, căci ceea ce este nemaiauzit este perceput ca un indiciu al unei perturbări de ordin social și cosmic, sau chiar ca un semn că sfârșitul vremurilor este aproape. Deja în epoca sa, Grigore cel Mare notase înmulțirea revelațiilor pe tema sufletelor morților și văzuse în aceasta un semn escatologic[1]. Totuși, asemenea notații se înmulțesc începând din secolul al XI-lea. Ele pot căpăta aceeași semnificație, legată de așteptările escatologice ale autorului și ale mediului său. În alte cazuri, ele exprimă mai degrabă observarea fină a unei veritabile renașteri a povestirilor care sunt la modă, cele care se ascultă și se colportează cu cea mai mare plăcere, cele ce par demne de a fi transcrise, ceea ce nu se întâmpla înainte. Se profilează astfel o conștientizare a valorii contemporaneității, în concepția călugărilor și a clericilor ce reușesc, poate pentru prima oară, să se smulgă de sub povara tradițiilor (atât de fundamentale în cultura creștină) și a unei citiri a istoriei orientată exclusiv către așteptarea sfârșitului lumii.

Încă de la răspântia anului o mie, Thietmar de Merseburg — primul dintre autorii noștri care au dat un număr important de povestiri cu strigoi — insistă asupra caracterului contemporan al aparițiilor pe care le relatează „aceste evenimente survenite în timpurile cele mai recente care sunt ale noastre“[2]. Dar mai ales în secolul al XII-lea întâlnim cele mai explicite considerații. Mai mulți autori subliniază noutatea și înmulțirea aparițiilor morților, pe care le leagă pe bună dreptate de avântul cultului morților. Aceste „exemple moderne“, spune călugărul Guibert de Nogent, dezvăluie „statutul sufletelor“ în lumea de dincolo.[3] Abatele de Cluny, Petru Venerabilul, se supără pentru faptul că se cunosc foarte bine, grație scrierilor anticilor, atâtea lucruri întâmplate „acum cinci sute sau o mie de ani“, dar se ignoră ceea ce „se întâmplă astăzi“: nici o carte nu vorbește despre acest lucru! El vrea să remedieze această lacună relatând „miracolele“ contemporane și, în special, revelațiile morților. Aceștia, cu îngăduința lui Dumnezeu, le apar celor vii pentru a-i îndemna să se căiască și pentru a le solicita intercesiunile[4].

La sfârșitul secolului al XII-lea, cronicarul englez William de Newburgh ia și el în considerare minunile care abundă în epoca sa. El simte că are datoria să le relateze în scris ca un cărturar ce-și compară epoca cu aceea a anticilor. Or, acest efort comparativ nu-i lasă nici o îndoială: strigoii nu par în vremea sa mai numeroși pentru că s-ar vorbi mai mult despre ei, ci pentru că rătăcirea lor este un fenomen nou!

> „Nenumărate cadavre de morți, duse de nu știu care spirit, ies din mormântul lor pentru a bântui în jurul celor vii, a-i teroriza și a le face rău, spre a se întoarce apoi în mormintele lor care se deschid de la sine în fața lor. Iată un fapt ce ar fi greu de acceptat dacă în vremea noastră numeroase exemple nu l-ar învedera și mărturiile nu ar abunda. Dacă asemenea fapte s-au produs cândva, este uimitor că ele nu sunt pomenite în cărțile celor din vechime, care, totuși, au depus o imensă străduință pentru a încredința scrisului lucruri memorabile. Din moment ce ei nu au neglijat niciodată să noteze chiar și cele mai mici detalii, cum aș putea să trec sub tăcere un lucru care, atunci când se întâmplă în acest secol, provoacă atâta stupoare și oroare? În plus, dacă aș vrea să descriu toate lucrurile de acest fel, despre care am aflat că s-au petrecut în vremea noastră, sarcina mea ar fi prea nemăsurată și copleșitoare."[5]

Există puține mărturii atât de fascinante despre atenția cu totul nouă acordată valorii timpului prezent de către cărturarii secolului al XII-lea (aici un canonic secular iar nu un călugăr, care ar fi fost fără îndoială mai sensibil la tradiție). Curiozității unor asemenea autori nu îi puteau scăpa povestirile despre apariții de morți, pe care ei le transcriau imediat după ce le auziseră, notând, ca tot atâtea garanții de autenticitate și ca pentru a-și invita cititorii și auditorii să verifice faptele, data foarte recentă a acestora din urmă și numele cunoscute ale persoanelor și ale locurilor.

VIZIUNILE MONASTICE

Literatura monastică — predici, vieți de sfinți, scrisori, cronici și, desigur, culegeri de miracole — este cea care joacă rolul principal în înmulțirea poveștilor cu strigoi în secolele al XI-lea și al XII-lea. *Miracula* relatează tot felul de perturbări ale ordinii Creației prin voința Creatorului. Poate fi vorba despre vindecarea unui bolnav sau despre învierea unui mort, dar și despre un semn apărut pe cer, despre o viziune sau despre o apariție, cea a unui sfânt, a diavolului sau a unui mort. Persoanele (sfinți și călugări), obiectele (moaștele), locurile (abații) sunt respectiv agenții, martorii sau cadrul celor mai frecvente minuni, în temeiul relației privilegiate pe care o întrețin cu Dumnezeu[6]. Numărul crescând de povestiri care, în acest corpus de texte monastice, se referă doar la aparițiile morților, este legat cu precădere de rolul din ce în ce mai determinant pe care îl joacă călugării în comemorarea morților: morții revin într-adevăr pentru a cere călugărilor „intercesiunile" care îi vor elibera de chinurile pe care le îndură în lumea de dincolo. Aceste povestiri țin și de mișcarea contemporană a reformei monastice, în special la Cluny.

Diversitatea geografică și varietatea tradițiilor narative invită deopotrivă la înmulțirea punctelor de observație, în Germania, în Italia, în Franța. Ancheta este vastă și nu ar putea pretinde exhaustivitatea. Dar este posibil să se indice câteva aspecte importante, să se insiste asupra locurilor care, precum Cluny, au fost adevărate „laboratoare" ale tradițiilor narative referitoare la strigoi, și de asemenea să se analizeze absența, în alte locuri, a unor asemenea povestiri.

Câteva povestiri izolate ne permit să ilustrăm diversitatea originilor geografice și a funcțiilor unor asemenea povestiri. Iată, de exemplu, în Elveția germanică, povestirea despre un strigoi feminin — cazul este rarisim — inclusă într-o *Vita* hagiografică: potrivit *Vieții sfintei Wiborada* (scrisă către 976 de către Ekkehard de Sankt-Gallen la cincizeci de ani de la moartea sfintei), aceasta a văzut și și-a auzit servitoarea moartă cerându-i să o supravegheze mai bine pe înlocuitoarea sa însărcinată cu instruirea potirelor înaintea slujbei! Sfânta ar fi profitat de această apariție pentru a o întreba pe defunctă despre data previzibilă a propriei morți[7]. Adesea, tâlcul narațiunii are o semnificație socială mai generală, ca în uimitoarea povestire a visului pe care l-a avut abatele Robert de

Mozat, în timpul construirii bazilicii de la Clermont și al realizării unei statui relicvare din aur (o *maiestas*) a Fecioarei cu Pruncul. Această povestire a fost întocmită către 946 de către diaconul Arnaud[8]. Abatele Robert vede în vis atelierul unde aurarul Aleaume și fratele său termină prețioasa statuie; intră în atelier episcopul Étienne al II-lea de Clermont, condus de abatele defunct Drucbert de Mozat, predecesorul lui Robert. Drucbert este calificat drept *patronus*: un strigoi „bun“, aproape un sfânt. El se miră de această *novitas* a statuii și îl întreabă pe episcop despre locul unde intenționează să o așeze. Drucbert aparține într-adevăr generației precedente care nu a cunoscut asemenea statui de aur tridimensionale, foarte apropiate într-adevăr de idolii păgâni. Întrebarea fals naivă a mortului este un prilej pentru episcop de a explica și de a justifica o nouă formă de cult și un nou obiect al devoțiunii. De aceea, abatele defunct dă acestei inovații a cultului garanția propriei *auctoritas*, cea a unei ființe din lumea de dincolo, un cvasi-sfânt și un strămoș. Strigoiul îndeplinește aici o funcție de legitimare.

Să citâm un ultim exemplu care, de această dată, se referă la Spania. „Marele miracol“ narat în ultima treime a secolului al XI-lea de *Cronica din Iria*, în Galicia, relatează apariția regelui Sancho (mort otrăvit de către unul din vasalii săi răzvrătiți) văduvei sale, regina Godo[9]. Documentul este de origine episcopală, iar nu monastică, dar el privește și mânăstirea de la San Esteban de Ribas de Sil, care beneficia de generozitățile regale. Nu în calitate de rege și regină se regăsesc protagoniștii dincolo de moarte, ci în calitate de soț (*vir*) și soție (*uxor sua*). Godo varsă lacrimi pentru soarta soțului ei de dincolo de mormânt, postește timp de patruzeci de zile și împarte pomeni, așa cum orice văduvă demnă de acest nume trebuie să o facă. Singur efect al calității deosebite a donatoarei, blana pe care i-a dăruit-o unui preot sărac pentru mântuirea soțului său și cu care acesta, în cursul unei a doua apariții, era îmbrăcat, este depusă ca o relicvă la San Esteban de Ribas de Sil.

Toate aceste povești sunt izolate. Ele nu constituie serii, așa cum vom găsi în alte mânăstiri. Dar în alte părți, mai degrabă absența povestirilor cu strigoi este cea care frapează și ea de asemenea trebuie explicată.

Două dintre cele mai puternice mânăstiri ale creștinătății revendicau posesiunea trupului sfântului Benedict; este vorba, pe de o parte, de Fleury-sur-Loire (unde de la sfârșitul secolului al IX-lea până la începutul secolului al XII-lea nu mai puțin de cinci călugări succesivi: Adrevald, Aimoin, André, Raoul Tortaire, Hugues de Sainte-Marie, au urmărit fără întrerupere redactarea unei excepționale *Cărți a miracolelor*) și, pe de altă parte, de Montecassino (pentru care trei călugări succesivi, Leone, Guido și mai ales Pietro Diacono, au întocmit cronica între cea de a doua jumătate a secolului al XI-lea și prima jumătate a secolului al XII-lea). În miracolele de la Fleury, singurele apariții supranaturale sunt cele ale sfântului Benedict; nici un mort obișnuit, nici un călugăr, nici abate defunct nu are privilegiul să le apară călugărilor vii[10]. Situația este ceva mai favorabilă în Cronica de la Montecassino: sfântul Benedict tinde, și aici, să-și aroge monopolul aparițiilor (cu riscul de a se arăta înconjurat de „mulțimea călugărilor morți“)[11]. Putem așadar crede că în aceste abații devotate în întregime cultului unui sfânt atât de mare, călugării nu erau deloc interesați de povestirile despre viziuni și apariții mai comune. Acolo unde, dimpotrivă, memoria, în special cea monastică, a putut să se atașeze de comunitatea călugărilor defuncți fără a privilegia un atât de mare patron sau sfânt întemeietor, acolo unde și imperativele reformei ecleziastice i-au investit pe strigoi — în calitatea lor de mesageri ai lumii de dincolo — cu o funcție ideologică certă, povestirile cu strigoi au putut să se înmulțească și să fie compilate mult mai eficient.

AXA ROMA – CLUNY

Opusculele și scrisorile lui Pier Damiani (1007-1072) ne oferă în aceeași epocă, dar de data aceasta pentru Italia, alte povestiri despre strigoi. În aceste scrieri nu se exprimă austerul eremit de la Fonte Avellano, ci, mai degrabă, după 1057, cardinalul-episcop de Ostia, campionul reformei

Bisericii, admiratorul și apărătorul fervent al mișcării de la Cluny[12]. Pentru a face să se împlinească reforma universală dorită la Roma el li se adresează deopotrivă tuturor — papei, împăratului, episcopilor, abaților, simplilor călugări —, el scrie pentru a judeca, condamna sau sfătui, folosindu-se frecvent, pentru a-și ilustra argumentația, de exemple concrete, de povestiri cărora le garantează autenticitatea. Astfel el vorbește despre strigoi într-o scrisoare adresată unui anume călugăr B. pentru a-l convinge de necesitatea unei penitențe complete înaintea morții[13], ca și în două opuscule trimise abatelui Desiderio de la Montecassino în care tratează tocmai despre intercesiunile pentru morți[14]. Ne interesează direct opt povestiri. Ele se inserează în gama completă a viziunilor premonitorii ale Judecății ce urmează morții, a viziunilor sufletelor în Infern, a aparițiilor Fecioarei (la răspândirea cultului căreia a contribuit Pier Damiani) și a aparițiilor demonului, fără a mai socoti și alte miracole edificatoare. Totdeauna, Pier Damiani insistă asupra apropierii acestor povestiri în timp, pentru că sunt contemporane (*nostris temporibus*), și în spațiu, pentru că ele sunt în cea mai mare parte italienești (*nostris regionibus*). Mai ales că el însuși le-a cules din gura martorilor demni de încredere al căror nume și titlu îl menționează: cutare eremit, cutare călugăr (astfel este discipolul și prietenul său călugărul Giovanni), cutare episcop prieten (astfel este povestirea pe care spune că o deține Raginaldo, episcop de Cuma, care o auzise, și el, de la episcopul Umberto da San Ruffino). În sfârșit, în 1063, călătoria sa în Franța i-a permis să culeagă mai multe povestiri direct de la abatele Hugues de Cluny, pe care îl admiră fără reținere[15].

Trei concluzii se pot desprinde din aceste opt narațiuni care sunt povești cu strigoi sau se înrudesc cu ele. În primul rând, ele ilustrează, într-un mod sistematic, valoarea celor trei tipuri de intercesiuni de care pot beneficia morții: slujbele, rugăciunile și pomenile[16]. Slujbele: soția unui miner îngropat într-o surpare de teren pune să se țină zilnic o slujbă pentru mântuirea sufletului soțului ei, pe care ea îl crede mort: după un an, el este regăsit viu, căci o mică pasăre, ce-și făcuse drum printre stânci, i-a adus zilnic de mâncare, cu excepția zilei în care soția acestuia a fost împiedicată de o furtună să rânduiască celebrarea euharistiei (această povestire a avut un mare succes: o regăsim la Guibert de Nogent, Petru Venerabilul, Jacopo a Varazze). Rugăciunile: o văduvă însărcinează un preot, mijlocind daruri zilnice, să spună rugăciuni pentru mântuirea soțului său. Dar, acest preot rău nu face nimic. Ea îi trimite într-o zi o găină, pâine și vin, prin intermediul servitoarei sale nedemne care, după ce a consumat totul pe drum, „îl roagă pe Dumnezeu să-l hrănească pe mort în Paradis". A doua zi, soțul îi apare în vis văduvei sale pentru a-i mulțumi că l-a copleșit cu o zi înainte, însă pentru prima oară, cu „hrană". Morala poveștii concordă cu exigențele reformatoare ale lui Pier Damiani: mai bine să te rogi pentru morți decât să dai preoților simoniaci. Pomenile: aceeași povestire ne arată că e mai bine să dai săracilor decât preoților nedemni. De unde inovația recentă a mânăstirilor din regiune: față de milostenia obișnuită, abatele primește în plus de acum înainte trei săraci la masa sa. Pe de altă parte, celebrarea memoriei „morților dragi" este extinsă de la ziua de comemorare a decesului la întreaga perioadă de opt zile care urmează. Intensificarea acestei *memoria* a morților merge împreună cu cea a milosteniei în beneficiul săracilor. Călugării sunt mari furnizori de „hrană": una materială în beneficiul săracilor, alta spirituală, în beneficiul morților. Acestea sunt în societate rolul călugărilor și baza economiei lor.

Aceste povestiri trebuie să convingă de asemenea că Fecioara este în lumea de dincolo principalul ajutor al sufletelor. Mai mulți strigoi au adus mărturie despre acest lucru, așa cum este această femeie romană, numită Marozia, moartă de aproximativ un an, și care vine să o anunțe pe cumătra sa că Fecioara a eliberat-o în aceeași zi, și anume în ziua Adormirii Maicii Domnului. Episcopul Raginaldo de Cuma i-a povestit de asemenea lui Pier Damiani că un bărbat mort îi apăruse cumătrului său și îl condusese în vis la o adunare de sfinți unde o văzuse pe Fecioară judecându-l și dezlegându-l de păcate pe Patriciul Ioan. Același episcop i-a mai spus că Fecioara a smuls un preot din ghearele diavolului în clipa judecății individuale. Într-adevăr, deși preotul neglijase slujba zilnică și slujbele sfinților, el se achitase tot timpul de slujbele pentru morți. Așadar, liturghia funebră ar fi devenit partea cea mai importantă din oficierea preoților, cea care, atunci când orice speranță pare zadarnică, le permite *in extremis* să fie mântuiți. Cu toate acestea, episcopul spune că nu știe dacă acest defunct a revenit pentru a-și povești el însuși aventura[17].

Concluzie finală: viii și morții sunt solidari. Pe de o parte, legăturile contractuale speciale pe care oamenii le-au legat înainte de moarte rămân în vigoare după aceasta și determină aparițiile morților. Pe de altă parte, rugăciunea călugărilor pentru morți reprezintă o formă superioară de solidaritate, ce înglobează toate celelalte forme și le depășește prin eficacitatea sa. Este remarcabil că Pier Damiani evocă solidaritățile contractuale ale societății laice: aici nu tatăl îi apare fiului lui sau fratele fratelui său, urmând legăturile de sânge, ci soțul îi apare soției sale, sau cumătra cumetrei sale, cumătrul cumătrului său. Se regăsește astfel, implicit, o mare temă a reformei gregoriene, de care Pier Damiani, mai mult decât alții, și-a legat numele: încadrarea societății laice în rețelele simbolice controlate de Biserică, fie că este vorba despre botezul copiilor și rolul nașilor și nașelor sau de o definire mai strictă a căsătoriei creștine, exogame, exclusivă și stabilă. Astfel, familia creștină este gândită ca o primă celulă de rugăciune în care fiecare membru va primi binefacerile acesteia după moarte. Este aici o structură fundamentală a povestirilor despre apariții pe care o vom regăsi în majoritatea povestirilor ulterioare.

Cu toate acestea, solidaritatea universală pe care o instituie rugăciunea monastică pentru morți este prevalentă asupra oricărei legături contractuale speciale. Scrisoarea adresată călugărului B. demonstrează acest lucru într-un mod elocvent relatând ceea ce un eremit de la Camaldoli, Martino, i-a povestit lui Pier Damiani: un călugăr care a păcătuit mult obține de la un alt călugăr, cu care a devenit „prieten apropiat", să împartă cu el penitența foarte grea la care este condamnat acesta. *Amicitia* va supraviețui morții acestui călugăr săritor și plin de virtuți. Câteva zile mai târziu, el îi apare în vis prietenului său: „Merge rău, spune el, din cauza ta!" Într-adevăr, el a murit înainte de a-și fi îndeplinit în întregime penitența care, prin efectul contractului, a devenit a sa, ca și cum el însuși ar fi comis păcatele. Se văd bine, în această societate, limitele a ceea ce astăzi numim răspundere individuală: culpabilitatea este mai mult o noțiune obiectivă decât subiectivă, o povară ce se poate împărți și transmite între „prieteni". Este de altfel condiția eficacității intercesiunilor pentru morți, întemeiate pe un sistem de echivalență, de compensare și de schimb cu cei vii: acumularea sporită de rugăciuni, înseamnă, pentru cel care beneficiază de acestea, cu atât mai puține chinuri în lumea de dincolo.

Modelul intercesiunilor pentru morți, care determină toate aceste observații ale lui Pier Damiani, este clunisian. Nu numai că Pier Damiani a apărat cu succes cauza Cluny-ului la conciliul de la Chalon din 1063, nu numai că s-a împrietenit cu abatele Hugues (1049-1109), dar el era convins îndeosebi de meritele liturghiei clunisiene pentru morți și de instituirea Sărbătorii Morților, la 2 noiembrie, a doua zi după Sărbătoarea Tuturor Sfinților: această inovație clunisiană, ce datează din jurul anului 1030, s-a extins curând la întreaga creștinătate[18]. Pier Damiani a mers până la a scrie *Viața sfântului Odilon* în care urmează, aproape cuvânt cu cuvânt, pe primul hagiograf al abatelui Odilon, Jotsuald, în celebra sa povestire despre originea Sărbătorii: un eremit sicilian a auzit demonii, care se agitau în flăcările Etnei, cum se plângeau că rugăciunile, pomenile și liturghiile călugărilor clunisieni smulgeau prea repede sufletele condamnate să îndure caznele lor. Informat despre această viziune, abatele Odilon a instituit sărbătoarea morților. În curând, o apariție a defunctului papă Benedict, eliberat din chinurile lumii de dincolo prin intervențiile clunisienilor, a confirmat temeiul acestei inițiative[19]. Pier Damiani însuși i-a cerut în scris abatelui Hugues să poată beneficia după moartea sa de intercesiunile Cluny-ului: nu numai că el a vrut să fie admis în comunitatea de rugăciune a călugărilor clunisieni, dar a insistat pentru a beneficia și de rugăciunile mânăstirilor afiliate la marea abație[20].

MARMOUTIER: COMUNITATEA CĂLUGĂRILOR

O colecție anonimă de miracole compusă la abația benedictină de la Marmoutier, din apropiere de Tours, între

1137 și sfârșitul secolului, permite comparații utile cu celelalte serii narative[21]. Această colecție era în mod evident destinată unei folosiri interne din mânăstire: sunt menționați aici numai călugări, dintre care trei abați succesivi, sau personaje strâns legate de comunitate, morți de curând sau încă în viață în momentul redactării culegerii. Scribul insistă de două ori asupra caracterului contemporan al povestirilor sale[22]. Între zidurile mânăstirii, aceștia trebuiau să fie cunoscuți și acceptați de toți, făcând astfel superfluă orice mențiune despre informatori „demni de încredere". Cu toate acestea, scribul își precizează intențiile față de posteritate[23]: el vrea să-i avertizeze pe călugări împotriva oricărei neglijențe în serviciile spirituale pe care aceștia le datorează fraților lor morți[24], fiind pasibili de a se expune la răzbunarea acestora din urmă[25].

Colecția conține în total șaisprezece povestiri[26], dintre care nu mai puțin de șase se referă la apariții de morți. Celelalte povestiri formează două grupe distincte, pe care este important să le identificăm pentru a înțelege în ce ansamblu se includ povestirile care ne interesează în primul rând: șapte povestiri expun nu întoarcerea unui mort, ci momentul de agonie al decesului unui călugăr pe care confesiunea îl eliberează *in extremis* de Infern sau căruia patronul mânăstirii, sfântul Martin, îi apare pentru a-l vesti că va muri sau chiar pentru a smulge diavolului sufletul său. Poate fi de asemenea vorba despre un călugăr ai cărui frați văd cum sufletul îi părăsește corpul în clipa morții sale, sub forma unui copilaș sau a unei porumbițe[27]. Alte trei povestiri se referă la evenimente miraculoase de care a beneficiat întreaga mânăstire[28].

Prin intermediul unui asemenea ansamblu de viziuni și de miracole, mânăstirea se reprezintă ca o colecție de indivizi (care înainte și după moarte trebuie să dea seama pentru un destin singular) și ca o comunitate de vii și de morți. Mânăstirea este o „familie" spirituală, sudată în grijile cotidiene (achiziționare de pământuri, îmbogățire a tezaurului, recolte, aprovizionarea bucătăriilor), grupată în jurul sfinților protectori (în primul rând sfântul Martin, dar și sfântul Benedict, sfântul Fulgențiu și sfântul Corentin) și obsedată de grija morții. Cele șase povestiri despre strigoi leagă între ele aceste două relații complementare dintre individ și comunitatea monastică, dintre bunurile materiale și binefacerile spirituale.

Aceste povestiri nu au toate aceeași structură și nici aceeași funcție. Unele vorbesc despre vis, dar regula este mai degrabă viziunea în stare de veghe. Într-adevăr, totdeauna este vorba despre povestiri relatate. Pentru trei dintre ele, lucrurile sunt destul de simple: un mort îi apare unui viu pentru a-i cere intervențiile sale sau pentru a-l însărcina să le pretindă de la ansamblul călugărilor. Scopul apariției este totdeauna același: amintirea acelui drept (*ius*) al morților de a beneficia de intercesiuni spirituale (slujbe și rugăciuni) din partea celor vii[29].

Să luăm, de exemplu, povestea preotului Hervé care, după o viață lumească tumultuoasă, acumulând avere, a venit să caute mântuirea printre călugării de la Marmoutier[30]. El le dă toate bunurile sale, inclusiv creanțele ce îi sunt datorate. Înainte de a muri, el fixează pentru fiecare dintre ele scadența rambursării ce va fi destinată călugărilor. În special el se pune de acord cu „cumătrul și prietenul său", care îi datorează șaizeci de livre. Deși nimeni altcineva nu cunoaște această datorie, muribundul nu cere de la el nici un jurământ, ci doar „un sărut de credință și de pace" prin care se angajează să-și plătească datoria față de călugări într-un an. Apoi moare, iar călugării, anticipând asupra rambursării, se achită prin rugăciunile lor de *debitum fraternitatis*. Dar la capătul unui an debitorul omite cu bună știință să-și ramburseze datoria iar călugării încetează să se roage pentru mort. Acesta se neliniștește și îi apare în straie monahale, pe drumul spre Tours, capelanului bisericii: îl face mesagerul său pe lângă debitor, pentru a-l obliga să plătească. Celălalt refuză, dar în aceeași zi, cuprins de o mare durere, pe care o interpretează ca pe o pedeapsă, el îl cheamă pe capelan și îl trimite să spună călugărilor că le rambursează datoria și dăruiește mânăstirii atât persoana sa cât și toate bunurile sale. Dubla funcție de mesager (*internuntius*) a capelanului (în numele mortului pe lângă debitor, apoi în numele acestuia pe lângă călugări) subliniază importanța relației ce unește cele trei tipuri de actori ai povestirii. Această relație determină *convertirea* persoanelor (cei doi prieteni succesivi) și a bunurilor (datoria, apoi ansamblul donației pioase) care se împlinește în profitul mântuirii sufletelor și al economiei monastice.

Alte două povestiri precizează condițiile funcționării solidarității dintre vii și morți. Prima se referă la doi călugări care, înainte de a fi frați întru religie, sunt frați de sânge (*germani*)[31]. Înrudirea lor spirituală se adaugă înrudirilor trupești: ei sunt mult mai solidari când avatarurile vieții (unul dintre ei, la ordinul abatelui, pleacă la o mânăstire din Anglia), apoi moartea (el moare, departe de fratele său rămas la Marmoutier) îi despart. Chiar în ziua decesului său, în vis și de trei ori, mortul îi apare fratelui său pentru ca acesta să meargă să-i ceară abatelui să pună să se rostească rugăciuni pentru el. Dar, consultat, așa-numitul *custos* al abației spune că în cutuma călugărilor nu se prevăd rugăciuni pentru un frate a cărui *kalenda* nu se cunoaște, adică ziua decesului, aleasă ca dată aniversară a comemorării sale liturgice. Or, în aceeași zi, în mânăstire se răspândește zvonul că un călugăr mesager (*nuntius*) tocmai sosise, purtător al scrisorii papale anunțând decesul acestui frate la data aceleiași zile: ținând seama de distanța parcursă de către mesager, călugării apreciază că monahul trebuie să fi murit cu un an mai devreme exact în aceeași zi. Pentru a afla mai multe, ei încep să-l caute pe mesager, dar acesta rămâne de negăsit. De fapt, mortul însuși a revenit pentru a confirma veridicitatea celor trei vise ale fratelui său și pentru a face cunoscută moartea sa exact în aceeași zi și nu după un an. Lecția este limpede: forța înrudirii spirituale a călugărilor (întărită eventual prin înrudirea trupească a fraților) anulează orice distanță și orice durată. Familia spirituală a călugărilor scapă constrângerilor geografiei, la fel cum timpul ciclic al călugărilor — timp „calendaristic“ ordonat în întregime după celebrarea „aniversării“ (decesului) fraților — revine fără încetare asupra lui însuși.

Ultima povestire ilustrează limitele sociologice ale „familiei“ monastice[32]. În fiecare an, arhidiaconul-intendent de la Clermont avea obiceiul să viziteze Marmoutier, dăruindu-le cu această ocazie călugărilor „odoare, veșminte de mătase și mărfuri“. De această dată, el îi cere abatelui Guillaume să-l țină la mânăstire, unde el devine curând paracliser. Dar acest fost cleric secular nu și-a însușit încă memoria colectivă a călugărilor: de ziua Tuturor Sfinților el are în biserică o viziune a trei *persoane* (una în centru, mai mare decât celelalte două) urmate de o procesiune nenumărată din foști abați și călugări, printre care nu poate identifica nici un mort dintre cunoștințele sale. Le cere să-i spună cine sunt și află că primele trei personaje sunt sfântul Martin și, încadrându-l, sfântul Fulgențiu și sfântul Corentin. Află de asemenea că abatele Oddon urma, chiar în același an, 1137, să se alăture cohortei abaților morți. Această povestire ne arată necesitatea unei îndelungate ucenicii a memoriei funerare a călugărilor. Recitarea colectivă a numelor din pomelnic trebuia să ajute la aceasta așa cum, mai modest, o făceau chiar povestirile cu strigoi. Dar aceasta nu ilustrează cu siguranță decât o parte din memoria monastică[33]: lipsesc la apel toate familiile aristocratice care, la Marmoutier ca și în altă parte, schimbau donații pioase contra înscrierii în registrul mortuar și asigurării de rugăciuni și de liturghii postume[34]. Povestirile clunisiene ale abatelui Petru Venerabilul sunt consacrate dimpotrivă pe larg aparițiilor morților din aristocrația laică.

CLUNY: CĂLUGĂRII ȘI NOBILII

Al optulea abate de la Cluny (din 1122 până la moartea sa în 1156), Petru Venerabilul (Petrus Venerabilis), este autorul unei culegeri de povestiri și de miracole, *De miraculis*, care aduce referitor la aparițiile morților, printre altele, cele mai prețioase informații[35]. Născut către 1092-1094 într-o familie nobilă din Auvergne este menit încă de la cea mai fragedă vârstă vieții monahale: „închinat“ (*oblat*) la Sauxillanges, apoi călugăr (abatele de la Cluny, Hugues cel Mare, îi primește jurământul definitiv în 1109), el devine prior la Vézelay, apoi la Domène. Alegerea sa ca abate la Cluny permite rezolvarea crizei foarte grave pe care ordinul tocmai o traversează sub abațiatul lui Pons de Melgueil, care, demis din funcțiile sale în 1122, moare în 1126 după ce încercase prin forță să recapete conducerea mânăstirii. De acum înainte Petru Venerabilul se poate consacra reinstaurării respectării riguroase a normelor vieții monahale și stabilității materiale a Cluny-ului: capitulul general din 1132, *Statuta* din 1146–1147 sunt etape importante ale acestei acțiuni reformatoare. Scrierile sale stau mărturie și pentru dorința sa de reformă: un mare număr de scrisori și trei tratate polemice și doctrinare împotriva ereticilor (*Contra Petrobrusianos*), a evreilor (*Aversus Iudaeos*) și a musulmanilor (*Contra Sarracenos*).

În ceea ce privește *De miraculis*, ea este o colecție de șaizeci de povestiri de miracole reunite în două cărți de douăzeci și opt și, respectiv treizeci și două de capitole. Petru ar fi conceput proiectul acestei cărți încă din 1127, după reglementarea ultimelor sechele ale abațiatului lui Pons. Pentru el se punea problema, la ieșirea din această criză care zdruncinase autoritatea abatelui, puterea și prestigiul ordinului, de a convinge călugării și lumea de excelența Cluny-ului, loc prestigios al miracolelor lui Dumnezeu, și de a lumina prin intermediul comentariilor doctrinare credința călugărilor și a credincioșilor. Acest punct de vedere doctrinar îndeamnă la a nu traduce *miracula* prin „minuni“, așa cum propun D. Bouthillier și J.-P. Torrell, ci prin „miracole“, chiar dacă trebuie să subliniem că acest termen avea în secolul al XII-lea o semnificație mult mai largă decât cea pe care i-o recunoaștem în mod obișnuit astăzi[36]. Cu siguranță, *miracula* sunt, ca și „minunile“, evenimente extraordinare, dar semnificația lor pentru călugării și clericii vremii nu era perceptibilă decât prin referirea la voința divină. Nu exista pentru ei nici un dubiu posibil în privința naturii univoce a miracolului. Se va vedea, dimpotrivă, că, deși contemporanii aveau o anume concepție despre miraculos, ei nu confereau la fel de ușor o origine și o motivație.

Miracula pe care le relatează Petru Venerabilul sunt în principal viziuni. Referindu-se la demnitatea lui Christos, lucrarea debutează prin miracolele euharistice. Urmează un număr important de viziuni celeste, înfățișându-i pe Christos, pe Fecioară și pe îngeri. Mai numeroase încă sunt viziunile diabolice; agresiunile diavolului împotriva Cluny-ului sunt într-adevăr o dovadă a sfințeniei mânăstirii. La jumătatea drumului dintre viziunile celeste și viziunile diabolice, Petru Venerabilul propune de asemenea

zece povestiri despre apariții de morți. El se înscrie astfel în tradiția clunisiană a memoriei morților, întemeiată de către Odilon și continuată de sfântul Hugues[37].

În toate cazurile, Petru înțelege să vorbească despre miracole recente, a căror relatare (nouă din zece cazuri) el a cules-o din gura unor martori demni de încredere, chiar la Cluny sau în timpul deplasărilor sale. Dacă ordinea colecției este în mod intenționat cronologică, Petru nu reține ordinea în care s-au produs evenimentele, ci — spune el — cea în care el a cules mărturiile. Încă din 1135, el redactează o primă formă ce va deveni o parte din prima carte a lucrării. La întoarcerea din călătoria pe care a întreprins-o în Spania în 1142, el o reface și adaugă noi povestiri. Esențialul celei de-a doua cărți este redactat mai târziu, între 1145 și 1156. Pe firul acestei redactări ce a durat peste douăzeci de ani, povestirile cu apariții de morți se repartizează în trei grupe iar caracterul lor de actualitate este din ce în ce mai afirmat.

Primele cinci povestiri (cartea I, cap. X, XI, XXIII, XXIV, XXVI) au fost scrise către 1135. Ele se referă la apariții relativ vechi (s-ar fi produs între cincizeci și cinci și doisprezece ani mai devreme)[38]. Petru a făcut apel la informatori, călugări sau preoți, cărora el le certifică probitatea, dar pe care nu-i numește în mod expres decât în două cazuri (cap. XXIII și XXVI).

Următoarele două povestiri (cartea I, cap. XXVII și XXVIII) au fost scrise în timpul și imediat după călătoria lui Petru în Spania între 1141 și 1142. Prima apariție tocmai se produsese când Petru ia cunoștință de ea în dioceza Lyon; el o încredințează scrisului câteva luni mai târziu în Spania; tot aici se informează și în legătură cu o altă apariție, mai veche, dar celebră pe plan local, și pentru care are șansa să culeagă povestirea chiar din gura vizionarului. El o încredințează numaidecât scrisului[39].

Ultimele trei povestiri se referă la apariții întâmplate în 1145 și 1149: Petru le-a consemnat și pe acestea în scris fără întârziere[40].

Aparițiile pe care le relatează Petru Venerabilul sunt fie vise, fie viziuni percepute în stare de veghe. Petru amintește fără încetare neîncrederea sa în privința viselor, propice iluziilor diavolului. Așadar el nu consimte să relateze decât aparițiile onirice pentru care el poate furniza toate garanțiile de autenticitate: fie pentru că noblețea și sfințenia informatorului nu autorizează nici o bănuială[41], fie pentru că informatorul lui a beneficiat el însuși de vis[42], fie, în sfârșit, pentru că el își povestește propriul vis. Cele șapte viziuni în stare de veghe nu necesită tot atâtea garanții: nici una nu este autobiografică și doar o singură dată informatorul este beneficiarul viziunii[43].

O dată în plus, este instructiv să distingem bine singura povestire autobiografică, care este un vis, de povestirile relatate, care sunt în majoritate povestiri despre viziuni în stare de veghe. Visul personal pe care îl relatează Petru s-a produs în timpul unei călătorii la Roma la începutul Adventului lui 1145. Petru consimte să-l povestească, spune el, pentru că, în legătură cu acest vis, poate da el însuși toate garanțiile de veridicitate cerute în materie[44]. În momentul părăsirii Cluny-ului, Petru Venerabilul a aflat de moartea priorului de la Charlieu, Guillaume de Roanne, un om de mare merit. El bănuiește cu tenacitate că a fost otrăvit de propriii săi călugări, rebeli la disciplina pe care acesta dorea să le-o impună. Încă din prima noapte petrecută la Roma, Petru vede în vis cum se prezintă în fața lui priorul mort. Deși are conștiința că doarme, el se vede îmbrățișându-l și se aude întrebându-l în legătură cu soarta sa. Mortul confirmă bănuielile abatelui în legătură cu cauza decesului și identitatea criminalului. Petru se trezește, face un efort pentru a-și grava în memorie ceea ce a văzut. Apoi adoarme la loc și visul se reproduce identic, ceea ce, comentează Petru Venerabilul, dovedește că el arată adevărul. De data aceasta, povestirea mortului îl tulbură pe cel care visează, astfel încât el se trezește cu ochii și obrajii uzi de lacrimi. Întors la Cluny, Petru Venerabilul îl determină pe criminal să compară în fața capitulului călugărilor și îl condamnă la proscriere veșnică. În schița de analiză pe care Petru o propune pentru visul său, îl vedem cum își leagă experiența onirică de angoasele diurne pe care le avusese cu privire la soarta prietenului său. Visul vine să confirme temerile și bănuielile sale. Dar dublarea visului nu este suficientă pentru a-l convinge pe Petru de adevărul imaginilor onirice, înainte de a avea o dovadă materială a acestora. În mod obișnuit, o viziune în stare de veghe îi urmează visului pentru a-l confirma. În această povestire autobiografică, cel de-al doilea vis îndeplinește aceeași funcție de autentificare.

Contrar acestei povestiri autobiografice a unui vis, povestirile despre apariții relatate de Petru Venerabilul se caracterizează printr-o structură mai complexă decât în alte culegeri de *miracula*. Într-adevăr, apariția pune în relație trei dacă nu patru tipuri de actori: nu numai mortul și beneficiarul apariției, ci, în plus, printre cei vii, destinatarul acesteia, iar printre morți alți defuncți despre care mortul dă vești sau care se arată lângă el. Această structură ternară sau cuaternară a povestirii se explică prin funcția Cluny-ului de recurgere privilegiată pentru morții în căutare de intercesiuni: mortul face din beneficiarul apariției mesagerul său (*nuntius*) pe lângă abate și comunitatea de la Cluny. Ea se explică de asemenea și prin locul pe care aceste povestiri îl acordă aristocrației laice[45]: prin intermediul beneficiarului, mortul cere rudelor sale și moștenitorilor să facă ceea ce trebuie pentru a-i asigura mântuirea. Avantajul acestei structuri complexe este o foarte mare suplețe atunci când cererea mortului se lovește de rezistența celor vii: dacă beneficiarul ezită să se încarce cu mesajul mortului, acesta, într-un al doilea timp, îi poate apărea direct destinatarului. Invers, dacă destinatarul refuză să asculte mesajul intermediarului, mortul poate să-l însărcineze pe acesta să organizeze el însuși intercesiunile[46].

Morți sau vii, cvasi-totalitatea personajelor numite de Petru Venerabilul este de altfel cunoscută: ei au trăit în mod real la date și condiții în care bogatele arhive păstrate pentru Cluny și regiunea sa le fac destul de bine cunoscute. Iată de ce aceste povestiri se pretează în mod special unei tentative de istorie socială a imaginarului. Într-adevăr, moartea unui personaj nu pune capăt relațiilor de înrudire trupească sau spirituală pe care cei vii le întrețin, ci, dimpotrivă, ea le reactivează, în amintire. Povestirile lui Petru Venerabilul furnizează în această privință un model ce va fi confruntat, la momentul respectiv, cu alte culegeri narative.

Izbăvirea mortului sau a morților, prin mijlocirea intercesiunilor — rugăciuni, slujbe, pomeni — pe care ei vin să le ceară, este funcția principală a tuturor acestor apariții. În opinia lui Petru Venerabilul, acestea confirmă vocația Cluny-ului de a scoate sufletele osândite din caznele hărăzite lor în lumea de dincolo. De când Cluny a organizat liturghia comemorării defuncților — instituind către 1030 Sărbătoarea Morților, fixată la 2 noiembrie —, cutumiarele clunisiene îl obligă pe călugărul căruia un mort i-a apărut în vis, în special dacă este vorba despre o rudă sau despre cineva cunoscut, să avertizeze comunitatea în legătură cu aceasta, pentru ca liturghiile de mântuire să fie celebrate pentru el[47]. Aparițiile permit de asemenea să se respingă argumentele celor care „neagă sau se îndoiesc că binefacerile ecleziastice sunt utile credincioșilor morți“ și amenință astfel întreaga bază a economiei clunisiene. Opoziția cea mai hotărâtă vine de la eretici, discipoli ai lui Pierre de Bruys (cei numiți petrobrusieni) la care face aluzie Petru Venerabilul în lucrarea sa *De miraculis*[48] și cărora le refuză în mod sistematic critica cultului morților în *Contra Petrobrusianos*: nu numai faptele bune ale celor vii sunt profitabile pentru cei morți, ci și acelea ale morților le folosesc viilor, iar cele ale viilor viilor și cele ale morților morților[49]. Cum le pot fi defuncții folositori celor vii? Povestirile din *De miraculis* nu îi prezintă niciodată ca intermediarii celor vii pe lângă Dumnezeu. În schimb, un mort îi poate da unui viu sfaturi utile și îi poate anunța moartea iminentă: în societatea creștină, un mort nu-i poate face mai mare serviciu unui viu decât îndemnându-l să se pregătească pentru moarte. Aceleași povestiri arată de asemenea cum un mort care apare îi poate fi util unui alt mort care nu apare (așa cum este Guichard, seniorul de Beaujeu), cerând și pentru el intercesiuni. Indirect, povestirile cu strigoi ale lui Petru Venerabilul îndeplinesc și alte funcții[50]: enunțând toate motivele pentru care ei sunt chinuiți în lumea de dincolo, morții tind să întărească ordinea socială, așa cum o visează abatele de Cluny, fără crimă, nici furt, cu cavaleri care îi respectă pe clerici, nu violează incinta consacrată a cimitirelor, ei apără pe săraci, îndreaptă împilările cu care i-au năpăstuit pe cei slabi. Sau visul unei societăți fără „război nedrept“[51], unde cavalerii nu ar visa decât să plece în cruciadă sau în pelerinaj la Roma, în afară de cazul când — și mai bine — nu se fac călugări. Povestirea despre o apariție pe care Petru a cules-o în Spania ilustrează și o altă funcție a povestirilor sale cu strigoi. Ea constituie o piesă deloc neglijabilă în strategia politico-financiară a abatelui de la Cluny. Informatorul lui Petru Venerabilul, Pierre Engelbert, beneficiase cu douăzeci și opt de ani mai devreme, în 1114, de apariția servitorului său Sancho, mort cu patru luni înainte. Pierre Engelbert i-a cerut, ca și unui al doilea mort apărut pe neașteptate la fereastră, vești despre mai mulți defuncți, între care regele Alfonso al VI-lea de Castilia și Léon, mort în 1109. El a aflat astfel că regele îndurase cazne grele în lumea de dincolo, dar că rugăciunile călugărilor clunisieni îl eliberaseră de acestea. Petru Venerabilul culege această povestire la Nàjera în primăvara lui 1142 și imediat o consemnează în scris, căci el dispune astfel de un argument important în negocierile pe care le va duce câteva luni mai târziu la Salamanca cu regele Alfonso al VII-lea, nepotul regelui mort. Petru vrea să-l convingă pe rege să onoreze angajamentul luat de predecesorii săi, Fernando I, apoi însuși Alfonso al VI-lea, de a plăti un cens anual către Cluny. La 29 iulie 1142, abatele de la Cluny obține satisfacerea cererii sale. Se poate presupune că el și-a oferit plăcerea de a-i aduce la cunoștință regelui că defunctul său bunic își datora mântuirea rugăciunilor făcute la Cluny! Generozitatea regelui nu era decât plata îndreptățită pentru intercesiunile călugărilor[52].

Promovarea liturghiei morților și, în consecință, dezvoltarea materială și spirituală a marii abații, din Burgundia până în Spania, sunt rațiunea de a fi a scrierii, a reunirii și a difuzării acestor *miracula*. În acest scop, punctul de vedere subiectiv al autorului, în afară de situația când este invocat ca o garanție a autenticității povestirii, cedează așadar locul în fața obiectivității presupuse a evenimentului relatat. Într-adevăr, nici un dubiu nu trebuie să planeze asupra adevărului apariției. Povestirile nu trebuie în nici un caz să provoace bănuiala de iluzie diabolică legată de vise. În forma lor socializată — în scopurile „propagandei“ monastice sau ale apostolatului —, majoritatea acestor povestiri cu strigoi pun astfel în scenă o apariție percepută în stare de veghe.

În unele cazuri, se prea poate ca un vis veritabil să fi fost transformat într-o apariție în stare de veghe în versiunea „socializată“ a povestirii. Dar în afara faptului că această ipoteză este imposibil de dovedit (ar trebui să putem dispune de mai multe versiuni succesive ale aceleiași povestiri), ea mi se pare inutilă. O dată fixată și acceptată de toți, schema narativă a apariției unui defunct dinaintea unui viu treaz nu putea oare da naștere de la sine la noi povestiri, independent de orice experiență onirică prealabilă? Petru Venerabilul nu poate fi bănuit de a fi creat în mod conștient „false“ povestiri despre apariții. Dimpotrivă, el era preocupat să nu relateze decât ceea ce considera stabilit în modul cel mai sigur. Schema narativă era un orizont de credință ce permitea să se primească și să se redacteze toate povestirile ce concordau cu scopul vizat: promovarea liturghiei cluniziene a morților. Astfel, pe firul unei relații sociale complexe — pe cale orală, între informatori, autor și destinatari —, aceste povestiri au căpătat forma de *miracula*, cea care, în această epocă, se potrivea cel mai bine credibilității și eficacității lor. Ele nu erau simple apoftegme al căror sens figurat ar fi fost independent de orice situație obiectivă. Autorul nu s-a mai mulțumit nici să sugereze că aceste manifestări supranaturale nu erau decât verosimile și nu veritabile. El intenționează să relateze povestiri *adevărate*.

Desigur, potrivit criteriilor noastre, acestea nu sunt adevărate: noi nu „credem“ în asemenea strigoi. Dar erau astfel pentru el, pentru cititorii săi, pentru auditorii săi, călugări și laici deopotrivă, pentru că întreaga cultură religioasă a vremii determina admiterea acestora, pentru că cei care le spuneau nu puteau minți și mai ales pentru că transmiterea povestirii sub controlul unei autorități superioare era cea mai bună garanție a credibilității sale. Aceste povestiri despre viziuni în stare de veghe erau „adevărate“ pentru că erau date ca adevărate. Din acest punct de vedere, povestirile lui Petru Venerabilul reprezintă un model narativ și ideologic împlinit, rezultatul unei lungi tradiții monastice (am urmărit-o de la Grigore cel Mare) care nu a încetat, de-a lungul secolelor și adaptându-se la evoluțiile sociale, să-și desăvârșească formele și funcțiile.

Spre deosebire de povestirile autobiografice ce-și fac apariția în secolul al XII-lea, *miracula* se ancorează într-o tradiție hagiografică mult mai veche. Dar genul se transformă în aceeași epocă, se structurează în culegeri sistematice, se eliberează de funcția de glorificare a sfântului local pentru a exalta mai pe larg mânăstirea sau ordinul monastic. Cu toate acestea, „preocuparea de sine“ apare în mai multe culegeri de miracole, de exemplu la Petru Venerabilul care nu relatează doar povestiri auzite, ci și împărtășește, cel puțin o dată, din experiența sa onirică personală. În mod contrar, o culegere anonimă ca cea de la Marmoutier nu poartă amprenta nici unei personalități singulare. În toate aceste povestiri, oricât de variate ar fi, strigoiul este un apropiat al personajului viu căruia îi apare. El este legat de acesta prin înrudire trupească, înrudire spirituală, vecinătate sau binefacerile materiale și spirituale pe care le schimbă călugării cu aristocrația laică. În acest cadru, strigoiul imploră intercesiunile și oferă spectacolul consecințelor funeste ale păcatului. De aceea apariția miraculoasă este purtătoarea unei lecții morale, ea devine instrumentul reformei ecleziastice sau chiar consolidează un adevărat proiect politic.

Se înțelege, în aceste condiții, extraordinarul avânt al acestor povestiri. Sunt uitate vechile reticențe ale Părinților Bisericii față de strigoi! Cele mai mari mânăstiri asigură promovarea povestirilor și le colecționează. Visul autobiografic, traducere a unei experiențe singulare și intime, rămâne prin urmare minoritar. Ceea ce li se potrivește acestor povestiri este mai degrabă viziunea în stare de veghe, dată ca obiectivă și pe care o garantează un lanț de martori indubitabili (de preferință călugări). Aceste povestiri, ca și alte obiecte (tezaurul, relicvele, pământurile), fac parte din patrimoniul mânăstirii, ceea ce le conferă o valoare de adevăr cvasi-juridic.

Prin ce paradox niște povestiri despre viziuni în stare de veghe puteau părea mai adevărate decât povestirile personale despre vise? Povestirea autobiografică onirică și povestirea relatată a unei apariții percepute în starea de veghe țin de două ordine de adevăr diferite. Prima trimite la adevărul intim al subiectului față în față cu divinul, la faptul că este singurul ce-și poate exprima experiența personală. Multă vreme, a trebuit ca visul să fie cel al unui sfânt, al unui călugăr sau al unui rege pentru a fi luat în considerare. Cea de-a doua își datorează statutul de povestire socotită autentică chiar circulației sale, uzanțelor sociale al căror obiect este, autorității persoanelor care o transmit și o consemnează în scris. Într-o societate în întregime întemeiată pe autoritatea tradiției „autorizate“ a Bisericii și a persoanelor consacrate — clerici și călugări deținători ai tradiției, ai scrisului și ai medierii cu divinul —, bănuiala nu putea plana asupra unor asemenea povestiri.

IV

Morții miraculoși

MIRABILIA: *MIRACULOSUL*

Dacă povestirile despre aparițiile morților au găsit în acele *miracula* monastice o formă de expresie sistematică și o finalitate ideologică explicită, strigoii sunt prezenți de asemenea într-un tip diferit de povestiri: *mirabilia* sau povestirile miraculoase. Este necesar să distingem *miracula* de *mirabilia* chiar dacă cele două noțiuni, care au aceeași rădăcină, se suprapun deseori și trimit ambele la aceeași idee de miracol. Distincția este clară la un autor de la începutul secolului al XIII-lea, artist în materie: Gervasius de Tilbury[1]. Pentru el, *miracula* și *mirabilia* au în comun provocarea acelei *admiratio*, uimirea față de ceva nou, rar sau nemaiauzit. Dar primele constau în suspendarea ordinii naturii (*praeter naturam*) prin voința Creatorului (este cazul maternității Fecioarei, al învierii lui Lazăr sau al unei vindecări miraculoase), în vreme ce celelalte, chiar dacă nu contrazic ordinea naturii, ne miră căci nu le cunoaștem cauza: nu înțelegem de ce salamandra nu suferă de atingerea focului, de ce un vulcan ca Etna arde neîncetat fără să se epuizeze, de ce carnea păunului este inalterabilă. Să presupunem existența celor două tipuri de fenomene analoage în aparență, dar care diferă prin raportarea la ordinea Creațiunii și care provoacă atitudini cu totul diverse: miracolul ne îndeamnă să-i acordăm crezare, să admitem atotputernicia lui Dumnezeu care tulbură ordinea pe care el însuși a stabilit-o. Rațiunea omenească nu poate aici decât să se încline. Dimpotrivă, miraculosul suscită acea *curiositas* a spiritului omenesc, căutarea unor cauze naturale ascunse, dar care vor fi într-o zi dezvăluite și înțelese. Trebuie să vedem în acest demers, la cumpăna dintre secolele al XII-lea și al XIII-lea, o primă formă de spirit științific preocupat de anchetă (*inquisitio*), de mărturia veridică și chiar de experiență (*experimentum*)[2]. Acest demers se aplică unui domeniu foarte vast, pietrelor și plantelor, istoriei și geografiei, ca și manifestărilor spiritelor, zânelor și defuncților.

Ca și Gervasius de Tilbury, William de Newburgh definește prin *mira et prodigiosa* lucrurile miraculoase și minunate[3], dar nu atât prin raritatea lor cât prin faptul de a avea o „rațiune ascunsă" (*occultam rationem*). Referindu-se la sfântul Augustin, el apreciază că, dacă Dumnezeu este Creatorul unic, el „a distribuit" forțe și puteri de care, cu încuviințarea sa, îngerii (buni și răi) și oamenii se pot folosi, producând lucruri uimitoare. Unele nu sunt decât „fantasme" diabolice, dar celelalte sunt „adevărate", precum acele pietre fosile în care se disting formele a doi câini și ale unei broaște ce poartă un lanț de aur la gât... Menționarea liniștitoare, la sursa acestor fenomene, a „încuviințării lui Dumnezeu", este un loc comun al literaturii ecleziastice, de fiecare dată când este vorba despre supranatural. Dar se impune să subliniem noua actualitate a formulei de la cumpăna secolelor al XII-lea–al XIII-lea. O dată admisă ca implicită atotputernicia Creatorului, acestuia i se conferă rolul mai degrabă pasiv de spectator al minunilor lumii. Totodată, chiar dacă se întâmplă ca *mirabilia* să fie puse în slujba unei parabole religioase sau morale, ele seduc înainte de orice prin caracterul lor stupefiant și capacitatea lor de a dezvălui realități nebănuite ale geografiei, ale zoologiei sau ale istoriei. Cât despre cărturar, ori savant, el are de acum înainte facultatea de a judeca și de a utiliza Natura fără a risca să se confrunte cu Dumnezeu.

Literatura de genul *mirabilia* este cât se poate de bine reprezentată în regatul anglo-normand. Într-adevăr, curtea Plantageneților a cultivat, cu mult mai mult decât cea a Capețienilor, gustul tradițiilor orale și al folclorului și i-a protejat pe clericii care le culegeau. Căci în acest regat, în aceste vremuri, se întâlnesc limbile și tradițiile cele mai diverse — angevine, normande, engleze, galeze și chiar irlandeze —, subiecte ale curiozității și ale comparației. Nu diversitatea culturilor este cea care ascute spiritul oamenilor? De această literatură în limba latină se apropie și tânăra literatură autohtonă, cu romanele de curte și așa-numita „matière de Bretagne". Ea a ieșit din aceleași medii de curte și a fost produsă de clerici care, și ei, au intrat în serviciul prinților și împărtășesc interesul aristocrației pentru tradițiile orale ale folclorului, legendele miraculoase, povestirile fantastice. Mai multe opere în franceza veche (de exemplu *Amadas et Idoine* și *Perlesvaus*) reiau motivul fantastic al cimitirului bântuit — „l'aître périlleux" — sau al capelei în care se odihnește un cavaler mort ce se ridică din sicriul său la apropierea eroului. Tratarea lor romanescă și forma versificată disting aceste opere, dar temele se regăsesc în acele *mirabilia* latinești și chiar, pentru unele, în acele *exempla* ale predicatorilor[4].

Toate aceste povestiri introduc în corpusul nostru două noutăți: pe de o parte, ele includ narațiuni despre apariția individuală a defuncților ce vin din medii laice pe care literatura clericală le luase prea puțin în considerare până atunci; ele se leagă și de tradiții narative alese chiar în virtutea caracterului lor inedit și care se sustrag categoriilor clericale obișnuite. Pe de altă parte, în literatura de genul *mirabilia* aparițiile colective de morți, menționate deja în anumite povestiri despre miracole, își fac o intrare triumfală sub numele necunoscut până atunci de „cortegiul lui Hellequin".

„SECULARIZAREA" POVESTIRILOR

Să distingem, între prima jumătate a secolului al XII-lea și începutul celui de-al XIII-lea, trei generații de martori. Prima este cea a „istoricilor", care încă sunt călugări, precum William de Malmesbury (1096-1142) și Geoffrey de Monmouth (c. 1100-1155) care a devenit episcop de Saint-Asaph. Ei se consideră moștenitorii Venerabilului Beda și intenționează să continue marea tradiție a istoriografiei Angliei, alimentată cu referințe antice (legenda troiană și eroul eponim Brutus) ca și cu legende celtice[5]. William de Malmesbury este autorul, către 1125, al lucrării *Gesta regum Anglorum*, care i-a deconcertat adesea pe istoricii moderni prin alăturarea a două atitudini care în zilele noastre par contradictorii: uneori, în maniera lui Beda din secolul al VII-lea, o critică riguroasă privind mărturia istorică, alteori o „credulitate" extremă față de povestirile miraculoase[6]. Într-adevăr, pentru el minunile sunt semne ale unei ordini ascunse a naturii și a timpului, dar ele nu sunt mai puțin „adevărate" decât evenimentele care țin de ceea ce numim noi istorie. Ele nu au drept funcție, precum acele *miracula* relatate de Beda, să demonstreze superioritatea creștinismului sau sfințenia cutărui sau cutărui personaj[7]. Uimirea pe care o provoacă ajunge să justifice locul lor în cronică. Istoricul relatează de exemplu, pe încrederea unui martor pe care l-a interogat chiar el, cum demonii au smuls de curând trupul vrăjitoarei din Berkeley din biserica unde fusese înmormântată din greșeală. Nu este vorba aici, spune el, despre „un miracol ceresc, ci de o minune infernală", pe care doar cel care nu a citit cartea a IV-a din *Dialogurile* lui Grigore cel Mare o va considera „incredibilă"[8]. În schimb, el însuși biciuiește „prostiile" și „credulitatea" englezilor, care susțin că „manii" regelui Alfred, părăsindu-i cadavrul, rătăcesc noaptea pe lângă case, și în general că demonii îi reînsuflețesc și îi fac să alerge pe morți[9]. Acestea nu sunt, crede el, decât iluzii provocate de demoni. În schimb, defuncții pot realmente să lase ca dovadă a trecerii lor un semn fizic pe corpul celui căruia îi apar[10].

Cunoaștem deja interesul pe care canonicul William de Newburgh (1136-1198), în ultima carte a istoriei Angliei scrisă de el (*Historia rerum anglicarum*), îl poartă „lucrurilor memorabile care s-au întâmplat din belșug în vremea noastră": minuni meteorologice, foametea și epidemia, un accident fatal în timpul săpării unei fântâni, o revoltă populară la Londra în 1196, o ploaie de sânge în 1198 și mai ales „întâmplarea miraculoasă petrecută în aceeași epocă în comitatul Buckingham": o poveste despre un strigoi pe care o continuă cu alte trei povești asemănătoare

ce se referă la Yorkshire, în nordul Angliei. Aceste patru povestiri, luate în sine, formează un mic dosar a cărui coerență William o subliniază înainte de a relua firul cronicii sale[11].

În cele patru cazuri, William subliniază caracterul recent al evenimentelor, pe care martorii, în general oameni ai Bisericii, i le-au împărtășit. Dacă prima se referă la Buckinghamshire, celelalte trei s-au întâmplat în nordul Angliei: la castelul Anant din Yorkshire, și mai spre nord la abația Melrose precum și la Berwick pe Tweed, la granița cu Scoția. Strigoii despre care este vorba sunt foarte diferiți de cei la care se referă de exemplu Petru Venerabilul; nu sufletele osândite revin umile să ceară intercesiunile celor vii, ci morți răufăcători, asemănători celor descriși în vechile saga scandinave: niște „monștri pestilențiali", spune cronicarul; ei își terorizează rudele și întreaga vecinătate, fac câinii să urle în timpul nopții, sunt acuzați că strică aerul, că provoacă epidemia și chiar că beau sângele oamenilor. Doi dintre ei sunt calificați în mod explicit drept vampiri (*sanguisuga*) și când li se deschide mormântul, acesta este găsit murdar de sânge iar cadavrul este foarte umflat, cu fața rumenă și lințoliul rupt. Cronicarul se străduiește de asemenea să descrie și comportamentele populației locale (*popularis opinio*) și să le opună celor propovăduite de ierarhia ecleziastică. Pe plan local, aceasta pare dezamăgită și șovăielnică: în prima povestire, arhidiaconul Stephanus (informatorul lui William de Newburgh) este interogat de populație asupra mijloacelor la care trebuie să se recurgă pentru a scăpa de monstru; cuprins de îndoială, el îi scrie episcopului Hugh de Lincoln, reputat pentru sfințenia sa pentru a-i cere sfatul. În ultima povestire, clerul local se reunește și deliberează îndelung. În toate cazurile, soluția propusă în final de clerici constă în deschiderea mormântului și depunerea unei formule scrise de dezlegare de păcate pe pieptul mortului. În mod invers, clericii consideră „indecentă și nevrednică" metoda pe care locuitorii și mai ales „tinerii" care își depășesc spaima o pun în aplicare: adunați în cete (până la zece), ei se duc la cimitir, dezgroapă cadavrul, îl fac bucăți și ard totul pe un rug în afara satului. Mai înainte, unul dintre ei a scos inima, căci prezența sa ar împiedica arderea cadavrului. În ultima povestire, se vede chiar cum tinerii îi iau la goană pe clerici, atât de mult se îndoiesc de eficacitatea metodelor mai blânde propuse de aceștia. Deși el însuși era canonic, William de Newburgh nu rostește nici o judecată negativă despre metodele expeditive ale localnicilor: ca autor avid de *mirabilia*, el se mulțumește să le descrie cu uimire și admite faptul că ele au readus satului nopțile liniștite și aerul său curat.

„CLERICII DE CURTE"

„Clericii de curte" sunt captivați mai ales de povestirile miraculoase. Cei mai importanți — Walter Map, Giraldus Cambrensis, Gervasius de Tilbury —, au făcut parte, la un moment dat cel puțin, din anturajul regelui Henric al II-lea Plantagenetul și al fiilor săi[12]. Ei nu sunt călugări, ci clerici seculari deținători de grade scolastice sau universitare și ai câtorva venituri. Nici unul nu accede la cele mai înalte funcții ecleziastice. Ei își datorează poziția socială bunăvoinței prințului pe care îl slujesc, iar nu autorității Bisericii. Walter Map este de origine galeză, născut în 1130-1135 pe partea engleză a Wye-ului, la sud de Hereford. După ce a studiat la Paris, intră în serviciul episcopului acestei dioceze, Gerard Foliot, apoi al regelui Henric al II-lea începând din jurul anului 1170. Arhidiacon de Oxford, canonic la Saint-Paul din Londra, îl slujește, în special, pe prințul moștenitor Henric. Dar acesta moare în 1183 și regele se stinge la rândul său în 1189, spulberându-i ambițiile. Asemeni compatriotului său Giraldus Cambrensis, nici el nu va ajunge să urce pe scaunul episcopal galez de la Saint-David. Moare în 1209-1210, după ce beneficiase de o longevitate excepțională pentru acea epocă. Lucrarea sa *De nugis curialium*, „Farsele curtezanilor", fără îndoială scrisă către 1181-1182[13], nu ne-a parvenit în forma sa originală, presupunând că a existat vreuna. Lucrarea nu se încadrează în vreun gen literar bine definit: ține de culegerea de *mirabilia*, părând în același timp că parodiază genul Oglinzilor Prințului. Este o satiră a curții, a ordinelor religioase (în special al cistercienilor), a societății vremii, care se folosește de o mulțime de fabule și de povestiri miraculoase extrase uneori din cultura clasică (autorul pretinde că îl imită pe Valerius Maximus și citează copios din Horațiu și Ovidiu), alteori din tradițiile orale locale[14]. Astfel el consacră mai multe capitole aparițiilor de ființe „fantastice", cărora le dă o interpretare în termeni diabolici: „*fantasma* vine de la *fantasia*, adică una dintre acele apariții trecătoare pe care demonii le produc cu încuviințarea lui Dumnezeu, cu inocență sau pentru a face rău"[15]. De exemplu, într-un turnir intervine un cavaler misterios care, pe parcursul unei zile întregi, îi sfidează pe toți rivalii pe care îi înfruntă. Dar, în sfârșit, când este ucis și deposedat de armele sale, nimeni nu îl recunoaște. Cel mai adesea, aceste apariții se referă la zâne care, asemeni Melusinei, sunt căsătorite cu muritori cărora le dăruiesc mulți copii înainte de a dispărea. În acest ansamblu se încadrează povestea „fiilor morți". Soțul zânei tocmai o înmormântase, când a văzut-o dansând cu alte femei. O smulge din cerc, se unește cu ea și au împreună numeroși copii ai căror descendenți trăiesc încă în epoca lui Walter Map: lucrul ar fi incredibil, scrie el, dacă și astăzi „fiii moartei" nu ar constitui dovada vie a adevărului acestei întâmplări. În limbajul acestui autor și al contemporanilor săi, adjectivul „fantastic" nu acoperă decât parțial ceea ce evocă acest cuvânt pentru noi când vorbim de exemplu despre literatura sau despre cinematograful „fantastic". Resortul acestora constă în irumperea supranaturalului în curgerea cotidiană a lucrurilor. Și în Evul Mediu cuvântul exprimă intensificarea maximă a miraculosului. Dar, spre deosebire de *mirabilia*, *fantasticus* rămâne pătruns de o judecată de valoare, din moment ce asupra lui planează vechea bănuială a iluziei diabolice al cărei instrument sunt mai ales visele[16].

Cât despre Giraldus Cambrensis (Gerald de Cambria sau de Barri) (1146-1223), el s-a născut dintr-un tată normand și o mamă galeză[17]. Așadar, și el este originar de la granițele regatului Angliei cu Țara Galilor. Unchiul său dinspre mamă, David Fitz Gerald, devenit episcop de Saint-David, îl trimite să studieze la Paris. Întors în Țara Galilor, el devine arhidiacon la Brecon și încă de atunci speră cu ardoare să-i urmeze unchiului său pe scaunul episcopal de la Saint-David, pe care ar dori să-l ridice la rangul de arhiepiscopie. Ambiția sa mereu neîmplinită (în 1176, în 1198, în 1215) îi bântuie visele și constituie tema scrierilor sale autobiografice (*De rebus a se gestis* în 1208, *De invectionibus* în 1216). Scrie peste alte zece lucrări, totdeauna strâns legate de experiența sa trăită. Intrat în serviciul prinților Henric, apoi John, el vizitează Irlanda în 1185 pe care o descrie în *Topographia Hibernica*, dedicată lui Henric al II-lea, și a cărei cucerire din 1169 o relatează în *Expugnacio Hibernica*, dedicată lui Richard Inimă de Leu. Cu ocazia predicării cruciadei, îl însoțește în 1188 pe arhiepiscopul de Canterbury în Țara Galilor; din această călătorie s-au născut *Itinerarium Kambriae* (1191) și *Descriptio Kambriae* (1194). În nici una dintre aceste lucrări nu se ocupă sistematic de aparițiile morților. Dar regiunile pe care le cunoaște nu ignoră nimic despre strigoi. În relatarea sa despre cucerirea Irlandei, Giraldus este atât de marcat de tendința locuitorilor de a vorbi despre viziunile și despre visele lor încât hotărăște să insereze în povestirea sa un mic dosar despre problema respectivă. În primul rând figurează câteva referințe antice obligatorii: Valerius Maximus povestește că un grec își văzu în vis un prieten pe care îl omorâse un hangiu și care venea la el pentru a-i cere să-i răzbune moartea; poetul Simonide înmormântase un înecat, iar mortul i-a apărut în vis pentru a-l avertiza despre pericolul pe care l-ar fi reprezentat plecarea sa pe mare a doua zi. Dar Giraldus dorește să ofere mai ales exemple recente: în ajunul unei bătălii din timpul cuceririi Irlandei, fratele său vitreg, Walter de Barri, o vede în vis pe mama sa vitregă moartă (chiar mama lui Giraldus) care îl descurajează în inițiativa de a pleca la drum. El îi povestește visul tatălui său, care-l sfătuiește să urmeze părerea soției sale moarte; dar Walter nu ține seama de acest vis „adevărat“ și în aceeași zi este omorât în luptă. În alte cazuri, totuși visele sunt înșelătoare și este mai bine să nu te încrezi în ele[18]. În lucrarea *De invectionibus*, Giraldus reunește nu mai puțin de treizeci și una de viziuni onirice care, toate, îl privesc, fie că le-a visat el însuși, fie că alții le-au visat: în toate cazurile, el găsește în aceste viziuni confirmarea excelenței sale morale, ceea ce îl întărește în dorința de a face carieră. Astfel, în legătură cu un strigoi care îi apare în vis unui canonic de la Saint-David: este un călugăr defunct al cărui statut în lumea de dincolo este demn de milă, dar care spune că se consolează cu ideea că situația lui Giraldus se va ameliora în curând. De îndată ce îi este relatat acest vis, Giraldus îl interpretează fără umbră de ezitare: cariera sa este cea care se va îmbunătăți, el va deveni arhiepiscop![19]

Gervasius de Tilbury a aparținut și el cercului de clerici avizi de cunoaștere, de care se înconjurase Henric cel Tânăr. El i-a dedicat chiar tânărului prinț o *Liber facetiarum*, destul de apropiată desigur de lucrarea *De nugis curialium* a lui Walter Map[20]. Dar formația sa este mai degrabă juridică și, prin urmare, italiană: la Bologna el studiază dreptul civil și canonic. După moartea primului său protector în 1183, intră în serviciul nepotului regelui Angliei, împăratul Otto al IV-lea de Brunswick, pe care îl reprezintă în calitate de mareșal al regatului de Arles. A fost de asemenea judecător în Sicilia și judecător superior al contelui de Provența. În 1211, îi dedică împăratului *Otia imperialia*, „desfătările imperiale“, o sumă de *mirabilia* (povestiri despre apariții, legende, curiozități ale naturii), colectate în cursul călătoriilor sale în regatul anglo-normand, apoi în Provența, în Pirinei, Alpi și în Italia. Miraculosul topografic joacă un rol esențial în întreaga lucrare și se referă în special la morți: în apropiere de Arles, trupurile înmormântate la Aliscamps au privilegiul să nu fie cuprinse de „iluziile diabolice“[21]; la Pozzuoli, în Campania, episcopul se roagă timp de un an pentru eliberarea unui suflet din Purgatoriu, care este situat după toate probabilitățile în Vezuviul din apropiere[22]. Unele apariții singulare de morți rețin de asemenea atenția lui Gervasius de Tilbury, așa cum este povestea „mortului care și-a ucis văduva“[23]. În comitatul de Arles, cavalerul Guillaume de Mostiers o determinase pe soția sa să jure, sub pedeapsa cu moartea, că nu se va căsători cu nici un alt bărbat dacă s-ar fi întâmplat ca el să decedeze. Rămasă văduvă, ea își respectă promisiunea, timp de mai mulți ani, apoi cedează presiunii prietenilor săi care o asigură că „un mort nu are puterea să facă rău“. La întoarcerea de la biserica unde fusese binecuvântată căsătoria, femeile, așezate, fac un cerc în jurul ei. Dar deodată, ea urlă: „Ce nenorocită sunt! Am încălcat jurământul de căsătorie și iată-l pe soțul meu care mă va ucide cu piulița". Mortul nu îi apare decât ei, dar văd cu toții piulița pe care o mână invizibilă o ridică, apoi o abate asupra capului femeii, făcând să-i sară creierii. Pentru Gervasius, trăsătura miraculoasă a acestei povestiri rezidă în principal în imaginea piuliței care pare să se miște singură în aer, în vreme ce strigătul femeii confirmă că mortul este acolo. Dar caracterul normativ al povestirii și instrumentul de pedeapsă nu sunt mai puțin importante: mortul (mai rigorist decât Biserica vremii) ia poziție împotriva recăsătoririi văduvelor și pentru a obține respectarea acestei interdicții utilizează o ustensilă de bucătărie, o piuliță, ca pe o armă mortală[24]. Și așa-numitul *charivari* de la începutul secolului al XIV-lea va denunța zgomotos recăsătoririle prin vacarmul de cratițe și tigăi, de ustensile de bucătărie deturnate de la funcția lor.

STRIGOIUL DIN BEAUCAIRE

Cea mai lungă dintre povestirile „miraculoase" compilate de Gervasius de Tilbury relatează aparițiile repetate ale unui tânăr mort dinaintea tinerei sale verișoare, la Beaucaire, între luna iulie și 29 septembrie 1211[25]. Faptul este foarte recent și a stârnit un mare zvon: mareșalul curții imperiale din regatul Arles a aflat imediat de această întâmplare și se implică personal chiar în întrevederea cu mortul. El intenționează prin lunga sa povestire să-i reducă la tăcere pe cei care se îndoiesc de faptul că morții pot reveni pentru a le face revelații celor vii. Așadar, în acest domeniu nu exista o credință unanimă. Autorul dorește de asemenea să obțină prin glasul mortului confirmarea credinței în general și în mod special a reprezentărilor creștine ale lumii de dincolo. Povestirea tinde astfel către lecția de teologie și de asemenea către profeția politică. Într-adevăr, Gervasius de Tilbury își previne imperialul cititor, Otto al IV-lea, că-i adresează această dare de seamă publică a aparițiilor mortului împreună cu un raport secret despre revelațiile ce îl privesc mai direct. În ciuda faptului că acest al doilea text nu a fost găsit (dacă a existat vreodată), această menționare a unor revelații secrete destinate numai suveranului atestă, încă de la începutul secolului al XIII-lea, locul important dobândit în ideologia statului incipient de ocultism, astrologie și profeția politică[26].

Prenumele mortului era Guillaume. Era un tânăr de familie bună din Apt, exilat la Beaucaire, la unchiul său, din cauza violențelor comise în orașul său natal. La Beaucaire, moare după o încăierare. O asemenea moarte violentă și prematură îl predispunea să devină strigoi. Dar a murit ca un adevărat creștin, înarmat cu Sfintele Taine ale Bisericii (penitența și ultima miruire) și după ce l-a iertat pe ucigașul său. Aparițiile sale încep după trei - cinci zile de la moartea sa și persoana care beneficiază de ele este tânăra verișoară, o fecioară de unsprezece ani. Acest privilegiu al tinerei fete se explică prin dragostea intensă și castă dintre cei doi tineri. Potrivit unui *topos* al multor povestiri despre apariții, ea îi ceruse muribundului să îi apară dacă era posibil după moarte în scopul de a o informa despre starea sa în lumea de dincolo. Apariția sa este așadar așteptată iar tânăra fată veghează noaptea în camera sa, cu lampa aprinsă, când vărul mort îi apare în mod vizibil, gol și acoperit de zdrențe. Îi e teamă, dar el o liniștește și deschide dialogul. În camera vecină, părinții fetei nu aud decât cuvintele acesteia și atunci când ajung neliniștiți la pragul ușii făcându-și semnul crucii, nu-l pot vedea pe mort care, numaidecât, își ia adio de la verișoara sa.

Șapte zile mai târziu, îi apare din nou acesteia în timp ce părinții au plecat să se roage pentru el la mânăstirea de la Saint-Michel-de-Frigolet. După acest act pios, el începe să resimtă primele efecte benefice, chiar dacă este încă însoțit de un diavol cu coarne pe care tânăra fată îl pune pe fugă cu agheasmă.

În câteva zile, zvonul despre apariții se răspândește și vecinii vin în fugă. De acum înainte, tânăra fată va fi folosită ca mediu de alte persoane dornice să întrebe mortul prin intermediul său. Primul este un laic, prieten al lui Gervasius, un cavaler de Saint-Gilles: el pune la încercare spiritul verificând dacă acesta cunoaște actul de caritate pe care-l făcuse în secret față de un sărman.

Al doilea personaj este un cleric. Asemenea apariții, care tulbură un întreg cartier, apoi un oraș, nu rămân multă vreme apanajul laicilor. Clerul nu întârzie să pună stăpânire pe ele. Prin intermediul tinerei fete, starețul de la Tarascon îl asaltează pe mort cu întrebări, dar fără să-l vadă (puțin lipsește să-l calce pe picior!). Mortul, potrivit spuselor verișoarei sale, este acum însoțit de sfântul Mihail și este îmbrăcat cu vechile sale haine pe care mătușa sa le-a dăruit cândva săracilor. Se plânge încă de suferința pe care i-o provoacă un centiron de foc, dar aceasta ia sfârșit când centura pe care o împrumutase de la un cetățean din Apt este restituită proprietarului. O dată în plus sunt afirmate, așadar, echivalența simbolică și numerică dintre faptele bune îndeplinite pe pământ pentru mort și pedepsele hărăzite în lumea de dincolo, și de asemenea strânsa corespondență dintre obiectele materiale (veșminte, centură) și dublurile lor imaginare (veșmintele și centironul mortului).

În zilele următoare, tânăra fată continuă să dialogheze cu mortul pentru prior, apoi pentru niște cărturari care nu sunt numiți. Un prag este trecut când un preot „cărturar, bun creștin și cu frica de Dumnezeu“ obține de la mort posibilitatea de a-i vorbi fără intermediar; dezbaterea se ridică atunci până la „misterele țelului divin“, într-o suită continuă de scurte întrebări și răspunsuri ce alcătuiesc un fel de *inquisitio* al cărei grefier este Gervasius de Tilbury, care scrie sub dictarea preotului. Mai târziu, episcopul Wilhelm de Orania în persoană, neputându-se deplasa, trimite printr-un mesager un întreg chestionar al cărui cuprins îl ghicește cu anticipație.

Esențialul revelațiilor strigoiului se referă la viitorul sufletelor după moarte. Cu titlu de comparație sau de confirmare, se face referire de mai multe ori la *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, dar fără servilism. În legătură cu delicata problemă a sălășluirii celor damnați și a celor aleși între moarte și Judecata de Apoi, Gervasius de Tilbury, în lipsa găsirii unor informații explicite la Grigore, este mai curând de părere să urmeze revelațiile mortului care, în legătură cu aceste probleme, „știe mai mult din experiență“.

Defunctul confirmă în primul rând oroarea față de moarte. Chiar acest cuvânt este insuportabil pentru el și spiritul o conjură pe tânăra fată să nu vorbească despre aceasta decât prin eufemisme, folosind cuvântul „trecere“, încă înainte de înflorirea macabrului și a ororii față de moarte, este limpede că „moartea îmblânzită“ despre care a vorbit Philippe Ariès cunoaște limite. Mortul își amintește de chinurile trecerii sale în neființă: a văzut îngerii buni și îngerii răi cum își disputau sufletul său până când cei dintâi au reușit să intre în stăpânirea lui. Această luptă ține prin urmare loc de judecată specială a sufletului, fără a se face mențiunea unei intervenții a lui Christos și nici chiar a Fecioarei. După trecerea în cealaltă lume, sufletul rătăcește timp de patru sau cinci zile: este aproximativ timpul care i-a trebuit strigoiului înainte de a-i apărea verișoarei sale. Se regăsește prin urmare aici rătăcirea sufletelor pe care o vor atesta și acei *armiers** de la Montaillou și care se opune ideii unei intrări imediate în Purgatoriu. Dar la Beaucaire, această rătăcire nu durează decât câteva zile și nu până la următoarea Sărbătoare a Tuturor Sfinților. Lumea de dincolo pe care o descrie mortul din Beaucaire prezintă și alte trăsături singulare.

După câteva zile, sufletele celor care nu sunt nici sfinți, nici damnați ajung în Purgatoriu, desemnat astfel încă de la începutul secolului al XIII-lea, printr-un substantiv. Acest Purgatoriu este aerian, ceea ce poate să corespundă uneia dintre localizările avansate uneori despre Purgatoriu, dar care îl desemnează în special pe acesta, în logica acestei povestiri aparte, ca pe un loc provizoriu. Într-adevăr, mortul menționează alte două locuri provizorii aeriene: pentru damnați, un Infern „aerian“, preludiul la Infernul subpământean care va urma Judecății de Apoi. Pentru cei drepți, Sânul lui Abraham conceput ca un pre-Paradis aerian care este un preludiu la acel *Paradis judiciel*, ulterior Judecății de Apoi, când sfinții își vor regăsi corpul lor glorios și vor dobândi o viziune completă a lui Dumnezeu.

Prin mai multe trăsături, această cosmologie a lumii de dincolo de mormânt se distinge de cea pe care Biserica încerca atunci să o impună. Nu există trei locuri importante în lumea cealaltă, ci cinci. Ideea unui fel de Purgatoriu al sfinților și a unui acces progresiv, chiar și pentru ei, la Viziunea Beatifică, se va regăsi în marile dezbateri care vor agita în aceeași regiune, un secol mai târziu, curtea pontificală de la Avignon. Este adevărat însă că relatările mortului din Beaucaire nu capătă forma unei doctrine care s-ar dori definitivă. Strigoiul nu este zgârcit în aproximări, din moment ce afirmă uneori că Purgatoriul este îndepărtat de Paradis, iar alteori că este aproape și de Paradis, și de Infern.

---

* Armiers, „mesageri ai sufletelor“ în folclorul local (n. tr.).

Vorbind despre propria sa experiență, el descrie mai ales statutul sufletelor în Purgatoriul aerian. Acest „loc" este supus unui timp analog timpului de pe pământ, cu o alternanță de zile și de nopți (dar nopțile sunt aici mai puțin negre decât pe pământ), iar pentru sufletele în chin o odihnă sabatică, între sâmbătă seara și duminică seara. O dată pe an, ziua de Sfântul Mihail (30 septembrie) este de asemenea zi de repaus. Numele de sfântul Mihail nu desemnează un înger special, ci o funcție de protecție a sufletelor în suferință: fiecare își are propriul „sfânt Mihail". Cel al defunctului Guillaume îi suflă răspunsurile pe care trebuie să le dea tinerei fete sau preotului. Conform cu *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, focul purgator este un foc trupesc, în ciuda faptului că spiritul care îl suportă este imaterial. Strigoiul nu are un corp adevărat, ci doar — și se recunoaște aici influența augustiniană — o „imagine de corp" (*effigiem corporis*), deși nu este lipsit de orice sensibilitate la acțiune a corpurilor: nu poate suporta greutatea etolei* pe care preotul încearcă să i-o pună pe umăr.

În Purgatoriu, sufletele cunosc o ușurare progresivă, pe care o grăbesc rugăciunile, pomenile, liturghiile celor vii și de asemenea aspersiunea cu agheasmă. Așa cum s-a văzut, transformările aparenței strigoiului în cursul aparițiilor sale sunt indicii ale unei ameliorări a condiției sale sub efectul intercesiunilor.

Strigoiul insistă mult asupra facultăților sale supraomenești de viziune, dacă nu de previziune. Sufletele văd tot ce se petrece pe pământ (strigoiul l-a văzut pe prior intrând în orașul Beaucaire și bând cu învățătorul). Ele cercetează chiar inimile celor vii (dar Guillaume refuză să trădeze în fața priorului secretele verișoarei sale). Ele prevăd evenimentele viitoare (astfel mortul poate, prin intermediul verișoarei sale, să-și prevină unchiul și vărul despre atentatul pe care li-l urzesc dușmanii la Avignon). Ele observă sosirea către ele a sufletelor răposaților (dar nu le recunosc, pentru că nu au cunoscut aceste personaje pe pământ). Ele se văd reciproc în Purgatoriul aerian, dar nu se recunosc decât cu condiția să se fi cunoscut deja pe pământ. Ele asistă la caznele sufletelor damnate și la beatitudinea preafericiților pe care îi însoțesc cu cântări spre slava lui Dumnezeu. Ele nu mai sunt lipsite de viziunea lui Dumnezeu și a Fecioarei, dar nu îi vor vedea în întreaga claritate decât o dată ieșite din Purgatoriu sau după Judecata de Apoi.

Strigoiul se ține foarte aproape de cei vii, cel mai adesea în calea lor. Dar împuternicit cu încuviințarea divină, el poate apărea simultan în două locuri și în două moduri diferite. Într-o zi, el îl vizitează în vis și îl trezește pe preot care își face siesta de cealaltă parte a Ronului, chiar în momentul când, la Beaucaire, îi apare și verișoarei sale ce este trează pentru a o avertiza că preotul, pe care el spune că l-a prevenit printr-un alt spirit, va veni cu întârziere. De fapt, el însuși este cel care a apărut simultan în două locuri distincte, dar îi ascunde acest lucru verișoarei sale pentru a nu-l denunța pe preot care ațipise...

El nu se mulțumește să dezvăluie doar misterele lumii de dincolo. Chiar dacă afirmă că vorbește cu preferință despre lucrurile spirituale mai degrabă decât despre cele trupești, el emite judecăți despre societatea celor vii. Din considerațiile sale reiese ordinea morală, atunci când își previne verișoara, de la care revendică o dragoste exclusivă, că va înceta să-i apară dacă își pierde virginitatea. Ironia exprimă valoarea carismatică pe care folclorul o atribuie virginității fetelor. Poate că are și o rezonanță afectivă mai profundă atunci când exprimă, prin glasul mortului, jurământul secret al tinerei fete de a-i rămâne fidelă celui care a făcut să se nască în ea primii fiori ai dragostei.

Cum să judecăm ansamblul documentului în lumina credințelor și a doctrinelor Bisericii timpului? Henri Bresc vede pătrunderea ereziei când strigoiul spune că etola preotului este „legătura diavolului" (*vinculum diaboli*)[27]. Dar expresia nu îl asimilează pe preot cu diavolul (ceea ce ar fi un sacrilegiu), dimpotrivă ea înseamnă că preotul are puterea de a-l lega pe diavol cu etola sa. Strigoiul este, de altfel, de o ortodoxie ireproșabilă: când preotul îl întreabă ce crede despre persecutarea (strict contemporană și destul de apropiată în spațiu) a albigenzilor, el răspunde că nimic nu i-ar plăcea mai mult lui Dumnezeu, iar flăcările rugurilor nu sunt nimic față de cele care îi așteaptă pe eretici în Infern[28]. El însuși expune o concepție generală a cultului sfinților, a ex-voto-urilor, a îngerilor păzitori, a folosirii apotropaice a crucilor din lemn și a apei sfințite păstrate în casă: descrie cu mare lux de amănunte practicile și obiectele pe care istoricii „religiei populare“ nu le găsesc adesea atestate decât în epoci ulterioare. Mai original este ce spune despre sfinții patroni care îl ajută pe fiecare creștin în mod individual: cum aici nu pare să existe vreo legătură privilegiată între sfântul patron și prenumele fiecărui individ (care pare mai degrabă ales dintre sfinții locali), strigoiul recomandă ca fiecare să descopere identitatea cerescului său patron în scopul de a putea să obțină favorurile sale; unchiului și vărului său, el le transmite să se adreseze respectiv sfântului Guillaume și sfântului Bénézet (constructorul podului de la Avignon).

---

* Patrafirul preoților catolici (*n. tr.*).

Povestirea lui Gervasius de Tilbury prezintă sub forma unui interogatoriu riguros un fapt divers familial, devenit, din cauza unui zvon mult exagerat, un eveniment social. Ea unifică în același discurs prezentarea unor practici și credințe eterogene, dar nu contradictorii: unele au o origine evident livrescă, așa cum este referirea explicită la Grigore cel Mare sau ideea unei Viziuni Beatifice gradate, celelalte par „populare“, așa cum este valoarea acordată virginității fetelor și noțiunea de rătăcire a sufletelor. Tot atâtea noțiuni pe care Biserica se va strădui, între secolul al XIII-lea și cel de-al XIV-lea, să le respingă. O mare parte din interesul acestei povestiri rezidă în ezitările afirmațiilor emise de strigoi, în special când trebuie să situeze Purgatoriul: ele trădează poate discordanțe între niveluri de cultură, dar și mai mult, desigur, supletea persistentă a diverselor prezentări, inclusiv la cărturari (începând cu Gervasius de Tilbury) la începutul secolului al XIII-lea. Cu toate acestea, esențialul rezidă în rolul fetiței de unsprezece ani. Nu există nici o îndoială în legătură cu veridicitatea experienței sale, chiar dacă ne este relatată de un cărturar în limba latină. Dar povestirea lui Gervasius ne spune suficient despre traumatismele fetiței tulburate de pierderea neașteptată a tânărului văr pe care îl iubea și căruia, după toate probabilitățile, îi jurase credință. În rătăcirea sa, ea continuă cu acesta un dialog pe care l-a întrerupt moartea brutală și sângeroasă. Dar în această societate, moartea nu ar putea rămâne o chestiune „particulară“: de îndată, zvonul public pune stăpânire pe ea, iar rolurile prestabilite sunt distribuite spontan. Iată copilul investit cu funcția de mediu iar prezicerile sale, restrânse mai întâi la cercurile vecinilor, sunt în curând adunate și exploatate de clerici. Unul dintre aceștia din urmă ajunge chiar să i se substituie pentru a traduce sub o formă adecvată adevărurile de dincolo de mormânt. În tot acest timp, Gervasius de Tilbury rămâne să asculte cu atenție, sedus de miracol și avid de predicții ale viitorului pe care el se străduiește să i le comunice stăpânului său, împăratul.

Astfel miraculosul folcloric se poate preschimba într-un miraculos politic și povestirea se întâlnește cu o altă tradiție, cea a revelațiilor destinate suveranilor acestei lumi, regii, împăratul, papa. Viziunile lumii de dincolo, profețiile, aparițiile lui Christos sau ale îngerilor jucau în acest domeniu rolurile cele mai importante. La sfârșitul Evului Mediu, și strigoii au fost din ce în ce mai ascultați.

V

Cortegiul lui Hellequin

Povestirile despre *mirabilia* nu se referă doar la aparițiile de strigoi individuali. Interesul lor rezidă încă și mai mult în locul pe care îl acordă tradițiilor folclorice referitoare la ceata morților. Într-adevăr, în secolul al XII-lea apare în aceste texte pentru prima oară cortegiul* lui Hellequin, atestat sub diverse forme până în zilele noastre. Cea mai veche mențiune a sa este datorată călugărului anglo-normand Orderic Vital** (1075-1142).

MĂRTURIA LUI ORDERIC VITAL

Orderic era fiul unui cleric originar din Orléans, dar intrat în slujba unui nobil normand stabilit după cucerirea Angliei în Mercia, la granița cu Țara Galilor. Aici se și naște și-și petrece prima copilărie. Când împlinește zece ani, tatăl său, care a păstrat legături cu Normandia, îl trimite ca „închinat“ la abația de la Saint-Évroult, în dioceza Lisieux, unde își va petrece restul zilelor. În vremea lui Orderic, abația este o verigă importantă a reformei monahale din Normandia, sub influența abației de la Fécamp (reformată de Guillaume de Volpiano) și a Cluny-ului: în 1132, Orderic este el însuși trimis la Cluny, sub abațiatul lui Petru Venerabilul[1]. Saint-Évroult luptă atunci pentru independența sa împotriva celor două puteri care o amenință: episcopul de Lisieux și nobilii din vecinătate, în special redutabilul senior Robert de Bellême.

La Saint-Évroult întreprinde Orderic scrierea celor treisprezece cărți ale lucrării sale *Istoria ecleziastică*, care este o istorie monumentală a normanzilor. În concepția autorului ei, ea trebuie să fie pentru normanzi ceea ce era pentru englezi *Istoria ecleziastică* a lui Beda[2]. Orderic a compilat documente scrise, dar, începând cu cartea a treia, el adună mai ales mărturii orale contemporane. Informatorii săi sunt călugări de la Saint-Évroult, dar și nobili și cavaleri din regiune, pe care îi consideră drept cei mai buni deținători ai memoriei normande, cei mai în măsură să-i vorbească despre cuceriri, asedii, bătălii, alianțe și succesiuni care compun trama narațiunii sale[3]. În istoria normanzilor, primul rol nu le revine oare ducilor și nobililor? Face apel și la amintirile sale personale[4]. Scrie cea mai mare parte a lucrării sale între 1123 și 1137, iar esențialul cărții a VIII-a, care ne interesează cel mai îndeaproape, între 1133 și 1135[5].

În capitolul al XVI-lea din această carte și chiar la începutul capitolului al XVIII-lea, Orderic se referă pe larg la ticăloșiile lui Robert de Bellême, săvârșite în urmă cu aproximativ patruzeci și cinci de ani. Era un senior mârșav — „*nequissimus*“, „*pessimus*“, spune Orderic — a cărui cruzime era egalată doar de cea a mamei sale Mabel (ea pusese să-i fie asasinați prizonierii). Robert de Bellême era inamicul jurat al protectorului mânăstirii Saint-Évroult, Hugues de Grandmesnil, pe care l-a asediat la Courcy în 1091. În acest context este menționată, în același an și în aceeași regiune, apariția cortegiului lui Hellequin[6].

Orderic deține povestirea chiar din gura martorului, un tânăr preot, numit Walchelin, paroh al Bisericii din Bonneval care ținea de Saint-Aubin din Angers. În noaptea de 1 ianuarie 1091, se întorcea dintr-o vizită făcută unui bolnav din parohia sa, când, singur și departe de orice locuință, el a auzit vuietul unei „armate imense“ pe care a crezut-o ca fiind cea a lui Robert de Bellême în drum spre asedierea localității Courcy. Noaptea era senină, preotul tânăr, curajos și puternic: s-a adăpostit sub patru pomi roditori (moșmoni), gata să se apere dacă era nevoie. În acest moment i-a apărut un uriaș înarmat cu o bâtă care i-a ordonat să rămână pe loc pentru a asista la defilarea armatei (*exercitus*), în valuri succesive.

---

* *Mesnie* înseamnă gospodărie, cu tot ce cuprinde ea, dar are și conotația de cortegiu, mult mai potrivită contextului nostru (*n. tr.*).

** Ordericus Vitalis (*n. tr.*).

Primul grup este cel mai disparat. Formează o „imensă trupă de pedestrași“, cu animale de povară încărcate cu haine și diverse scule, ca și cum ar fi fost vorba despre tâlhari ce se încovoiau sub greutatea prăzii lor. Ei grăbesc pasul, și printre aceștia preotul recunoaște vecini recent decedați. Urmează o bandă de gropari (*turma vespillionum*), căreia i se alătură uriașul: ei poartă doi câte doi vreo cincizeci de tărgi încărcate cu pitici al căror cap este disproporționat de mare sau ia forma unei oale (*dolium*). Doi etiopieni — niște demoni negri — duc un trunchi de copac pe care este legat și torturat un nenorocit care urlă de durere; un demon înspăimântător, așezat pe trunchi, îl rănește la șale și pe spate lovindu-l cu pintenii săi incandescenți. Walchelin îl recunoaște pe nenorocit: este cel care, cu doi ani în urmă, l-a ucis pe preotul Étienne, apoi a murit fără să-și fi ispășit crima. Urmează o mulțime de femei călare, așezate pe șei prevăzute cu piroane încinse; fără încetare, vântul le ridică la înălțimea de un cot, apoi le lasă să cadă din nou cu durere pe șeile lor; sânii le sunt străpunși de cuie înroșite în foc care le fac să urle mărturisindu-și păcatele. Aceste femei, printre care Walchelin recunoaște mai multe nobile, au trăit în desfrâu și fast.

Preotul îngrozit vede apoi o „armată de clerici și de călugări“, conduși de episcopi și abați ținându-și cârjele. Secularii sunt înveșmântați într-o pelerină neagră, iar regularii într-o rasă neagră cu glugă. Ei se lamentează și îl imploră pe Walchelin, pe care îl strigă pe nume, să se roage pentru ei. Preotul este uimit să găsească aici oameni pe care îi stimase în mod deosebit înaintea morții lor: în special episcopul Hugues de Lisieux (m. 1077), abații Mainer de Saint-Évroult (m. 1089) și Gerbert de Saint-Wandrille. Dar numai Dumnezeu poate pătrunde în inimile oamenilor spre a-i supune pe păcătoși „la diversele purificări ale focului purgator“.

Și mai îngrozitor este grupul următor, ce îndreptățește descrierea cea mai lungă și cea mai exactă: este „armata cavalerilor“ (*exercitus militum*) cu totul neagră și scuipând foc. Pe cai imenși, ei se grăbesc, prevăzuți cu tot felul de arme și flamuri negre, ca pentru a merge la război. Preotul îi recunoaște, între alții, pe Richard de Bienfaite și pe Baudouin de Meules, fiii contelui Gilbert de Brionne, ambii morți „de curând“, și mai ales pe Landry, „viconte și avocat“ de Orbec, mort în cursul anului, care îl apostrofează pe Walchelin pentru a-l însărcina cu o misiune pe lângă soția sa. Dar ceilalți îi spun să nu-l asculte pe acest mincinos, un parvenit corupt și nemilos.

După ce au trecut mai multe mii de cavaleri, Walchelin își dă seama că este vorba fără nici o îndoială de cortegiul lui Hellequin (*familia Herlechini*): auzise deja spunându-se că multe persoane o văzuseră, dar nu-i crezuse pe informatorii săi, și chiar îi luase în derâdere. Se teme că nu va fi crezut la rândul său dacă nu aduce o dovadă sigură (*certum specimen*) a viziunii sale. De aceea se decide să captureze unul dintre caii negri care trec fără călăreț. Primul îi scapă. Barează drumul celui de-al doilea, care se oprește de parcă ar vrea să-l lase să urce și suflă pe nări un nor de foc de mărimea unui stejar. Preotul pune piciorul în scară și prinde hățurile, dar simte numaidecât o arsură intensă la picior și un frig inexprimabil la mână. Trebuie să lase animalul când apar patru cavaleri, care îl acuză că a căutat să le fure ce le aparține și îi ordonă să-i urmeze. Dar cel de-al patrulea cavaler se interpune: vrea să-i încredințeze un mesaj pentru soția și fiii săi. Walchelin îi răspunde că nu îl cunoaște. Cavalerul se prezintă: este Guillaume de Glos, fiul defunctului Barnon de Glos, fostul scutier al lui Guillaume de Breteuil și al tatălui său, contele Guillaume de Hereford. Principala sa crimă este camăta; el a dobândit în mod fraudulos și a lăsat moștenitorilor săi o moară pe care o reținuse ca gaj pentru un împrumut despre care știa că nu poate fi rambursat. Ca pedeapsă, ține în gură fierul acestei mori, înroșit în foc și „mai greu decât turnul din Rouen“. Walchelin trebuie să se ducă să-i spună soției sale Béatrice și fiului său Roger să-l ajute și să restituie moara moștenitorilor legitimi. Dar preotul refuză să-l recunoască pe mort. Guillaume de Glos a murit, zice el; dacă el povestește fiilor și văduvei sale că l-a văzut pe tatăl lor și soțul ei, aceștia nu-l vor crede nebun? Mortul enumeră prin urmare „semnele“ care sfârșesc prin a-l convinge pe preot. Acesta ascultă mesajul pe care trebuie să-l transmită. Dar Walchelin își recapătă stăpânirea de sine. Nu dorește să devină mesagerul unui criminal. Apucat de furie, celălalt îl ia de gât cu o mână arzândă care va lăsa aici un semn de netăgăduit, acel *signum* al autenticității apariției. Îl eliberează atunci când preotul o invocă pe Sfânta Fecioară și pentru că un nou cavaler se interpune cu spada ridicată și îi acuză pe ceilalți patru că au vrut să-i omoare fratele.

Noul sosit își declină identitatea: este propriul frate al lui Walchelin, Robert, fiul lui Rodolphe le Blond. În sprijinul spuselor sale, îi amintește lui Walchelin, ca *signa*, amintiri din copilăria lor. Preotul își amintește foarte bine, dar nu mărturisește acest lucru. Fratele său îl acuză de nerecunoștință: după moartea părinților lor, oare nu este el cel care i-a îngăduit să meargă să studieze în Franța? Walchelin izbucnește în lacrimi și acceptă în sfârșit să-și recunoască fratele. Acesta îi confirmă că, din cauză că încercase să fure bunurile morților (*res nostra*) — ceea ce nu îndrăznise încă nimeni —, trebuia să le împărtășească chinurile. Dar pentru că a cântat rugăciuni în aceeași zi, va fi mântuit. Pedeapsa mortului constă în purtarea unor arme înroșite în foc și foarte grele. Îi spune lui Walchelin că în ziua când a fost hirotonisit preot și a rostit prima liturghie, în Anglia, defunctul lor tată Raoul a fost eliberat din chinurile sale. El însuși a fost astfel eliberat de scutul care îl tortura. El mai poartă încă sabia incandescentă, dar speră să scape de ea într-un an. Fratelui său care îl întreabă de ce pintenii săi sunt înconjurați de o masă de sânge coagulat, cavalerul îi răspunde că nu este sânge, ci foc, ce îi pare „mai greu decât muntele Saint-Michel“ și reprezintă o pedeapsă pentru graba cu care vărsa sângele în timpul vieții. În sfârșit, constrâns să pună capăt întrevederii lor pentru a se alătura armatei morților, îl conjură pe fratele său să-și amintească de el și să-l ajute prin rugăciuni și pomeni, spre a-i asigura eliberarea în anul ce va urma după prima duminică de Florii[7]. Walchelin trebuie el însuși să se căiască, pentru că va muri în curând. Timp de trei

zile, el nu va trebui să povestească nimănui ce a văzut și auzit. Cu aceste ultime cuvinte, cavalerul dispare.

Timp de o săptămână, preotul a fost grav bolnav. Când s-a făcut mai bine, i-a povestit cele întâmplate episcopului Gilbert de Lisieux, care l-a îngrijit cu mâinile lui. A mai trăit cincisprezece ani, ceea ce i-a permis lui Orderic Vital să-l interogheze și să vadă arsura oribilă lăsată de mâna cavalerului mort. Orderic spune că a transcris în mod fidel totul pentru edificarea cititorilor săi. Reia apoi, de acolo unde o lăsase, povestirea despre asedierea localității Courcy.

Această primă mărturie scrisă despre cortegiul lui Hellequin poate prilejui numeroase comentarii[8]. Inserarea sa în cronica lui Orderic ne îndeamnă să vedem aici unul dintre acele *mirabilia* de care erau avizi clericii anglo-normanzi. Chiar numele de „cortegiul lui Hellequin“, amănuntul cu cei patru pomi (moșmoni)[9], rolul tânărului preot ca „mesager al sufletelor“ conturează conținutul folcloric al documentului. Dar acest text este în primul rând un produs al culturii savante: prin autorul și limba sa, prin enumerarea clasică a caznelor infernale pe care le regăsim pe timpanul de la Conques și, prin structura sa narativă, a cărei coerență nu mi se pare a fi fost bine relevată, deși ea îi întărește ecoul ideologic. Într-adevăr, este remarcabil că ansamblul defilării morților se compune din trei mari grupuri pe care le putem lega cu ușurință de schema trifuncțională a societății definită de clericii din nordul Franței încă de la sfârșitul secolului al X-lea[10]. Dar nu este mai puțin remarcabil că „cele trei ordine“ fac aici obiectul unei abordări inegale atât prin amploarea descrierii cât și prin atitudinea lui Walchelin față de diferitele tipuri de morți.

Primul grup este cel mai compozit. Morții țin de cea de-a treia funcție: ceata (*turba, turma, cohors, agmen*) oamenilor obișnuiți care merg pe jos, simpli vecini anonimi și femei (chiar dacă nobile), legați cu toții de bunurile materiale (până la a le fura), de plăcerile trupului, de obiectele utilitare ale vieții cotidiene (bagaje, ustensile, vase). Nici o formă de comunicare nu este schițată între acești morți și Walchelin, care se mulțumește să îi recunoască pe unii dintre ei.

Vine apoi grupul mult mai coerent, dar mult mai succint tratat, care corespunde primului ordin al societății: cel al călugărilor și al clericilor. Ceata lor (*agmen*), anonimă cu trei excepții, oferă imaginea inversată și negativă a acelei *turba* a călugărilor preafericiți și luminoși care apare de obicei în incinta mânăstirilor. Chiar dacă unii dintre acești morți îl recunosc și îl numesc pe Walchelin, acesta nu mai comunică cu ei.

Se întâmplă cu totul altfel cu „armata cavalerilor" (*exercitus militum, cohors, agmen, phalangis*). Este omogenă din punct de vedere social (chiar dacă s-a strecurat un parvenit în rândurile sale) și prin semnele (cai, arme, flamuri) emblematice ale funcției sale în societate. Este singurul grup care este calificat drept *exercitus*, cuvânt care nu apare în altă parte decât pentru a desemna totalitatea cortegiului morților. Ne putem chiar întreba dacă expresia *familia Herlechini* nu se aplică de preferință acestui grup, prin analogie cu ceata războinică a lui Robert de Bellême, și ea numită *familia*, „cortegiul" cavalerilor grupați în jurul seniorului lor. În orice caz, acest grup este cel care reține atenția privilegiată a lui Orderic Vital, care insistă deopotrivă asupra crimelor și pedepselor cavalerilor și subliniază condițiile răscumpărării lor. Walchelin nu comunică decât cu aceia dintre cavalerii morți care se desprind de ceata anonimă. Dar dialogul nu se leagă lesne iar povestirea urmează în această privință o gradație subtilă.

Vicontele Landry ar dori să-l însărcineze pe Walchelin cu o misiune. Dar acesta din urmă, care nu este de familie modestă și pare să împărtășească prejudecățile cavalerilor morți față de acest parvenit, nu răspunde rugăminților sale.

Nici Guillaume de Glos nu are mai mult noroc, căci Walchelin devine încă și mai reticent față de acesta și, după ce a acceptat să-i asculte ruga, rupe orice legătură cu el.

Singurul cavaler cu care Walchelin sfârșește prin a comunica este propriul său frate Robert. Legăturile de sânge, datoria unei răscumpărări spirituale în schimbul serviciilor aduse de fratele său în timpul vieții, dovada evidentă că liturghiile îi eliberează pe morți de chinurile lor autorizează o relație de schimb între mort și viu.

Se vede astfel cât de dură este lecția pe care o atribuie Orderic Vital povestirii sale pentru a-și „edifica" cititorii: cortegiul nenumărat al morților, despre care se deduce că se îndreaptă, în majoritatea sa, către o pedeapsă definitivă (dar aceasta nu se spune în mod explicit), oferă în conformitate cu schema celor trei ordine o tipologie socială completă a crimelor și a pedepselor, și de o parte și de cealaltă a morții. Dar dacă sunt numeroși morții care imploră intercesiunile celor vii, în schimb, condițiile în care cei vii pot să le răspundă într-un mod eficace sunt foarte limitate. Solidaritatea înrudirii de sânge pare să-i dea unui singur mort speranța că va fi ajutat: Walchelin este solicitat de fratele său defunct în calitate de preot, dar mai întâi în calitate de frate, întrucât au același tată.

Dacă partea militară a grupului reține atenția în primul rând, aceasta se datorează originii sociale a celor doi protagoniști principali. În mod mai general, celelalte mărturii ce vor fi examinate arată că alaiul morților este cel mai adesea o *armată* a morților (*exercitus mortuorum*), un fel de dublură infernală a armatei feudale. Chiar și aici, cortegiul lui Hellequin se face ecoul sinistrei escadre a seniorului de Bellême! Descris în amănunt de către călugărul reformator Orderic Vital, spectacolul fantastic al pedepselor, pe care le îndură cavalerii rapaci, tâlhari și asasini, face parte din întregul dispozitiv conceput de Biserica vremii pentru a impune armistițiul lui Dumnezeu și chiar pacea lui Dumnezeu[11]. Cavalerii blestemați simbolizează o sălbăticie pe care de obicei Biserica se străduiește să o respingă, să o canalizeze, prin instituțiile de pace, prin cruciadă, prin blesteme și miracole[12], prin explicitarea noțiunii restrictive de „război drept" și, cu garanția sfântului Bernard, prin înrolarea în buna „miliție" a ordinelor militare. Reevaluarea tradiției cortegiului lui Hellequin nu proiectează oare o lumină nouă asupra celebrului *Éloge de la nouvelle chevalerie* (compus între 1129 și 1136), în care Bernard de Clairvaux se joacă cu omofonia cuvintelor *militia* și *malitia*? Cavalerii laici, pe care îi descrie, cu a lor *furor*, cu armele lor ucigașe, harnașamentul lor, însemnele lor, gustul lor pentru femei (cu care seamănă prin părul lung), par să se confunde cu fantomele cortegiului lui Hellequin... Fie că ei comit un păcat mortal omorându-și aproapele, fie că mor ei înșiși în luptă, ei sunt vânatul diavolului: nu vor participa ei oare la cavalcada damnaților? Singurul mijloc de a te debarasa de acești „criminali și nelegiuiți, răpitori și profanatori, ucigași, sperjuri, adulteri“, și de a le îngădui totodată să-și dobândească mântuirea este de a-i înrola printre cavalerii Templieri, constrânși la disciplina monastică, cu capetele rase, fără femei și fără amăgitoarele plăceri cinegetice[13]. Cum să ne îndoim că aici există o relație între înmulțirea în secolul al XII-lea a mențiunilor despre armata furioasă a morților, și toate măsurile contemporane luate pentru a frâna feudalitatea și a limita războaiele și jafurile sale?

VÂNĂTOAREA SĂLBATICĂ, UN MIT STRĂVECHI?

Cea mai mare parte a istoricilor și a folcloriștilor care au urmărit până în folclorul contemporan tradiția cortegiului lui Hellequin și a Vânătorii Sălbatice au insistat asupra vechimii sale foarte mari. În caracterul militar al acestei apariții colective și în personajul mitic al conducătorului său Hellequin, s-a dorit să se regăsească o supraviețuire a celei de-a doua funcții indo-europene sau chiar ecoul unor asocieri juvenile și războinice (*Männerbünde*), pe care le-ar fi cunoscut vechii germani[14]. Nu există nici o îndoială că numele Hellequin (sau Herlequin, sau Helething), care apare prima oară în Normandia, apoi în Anglia, este de origine germanică și face referire la armata (*Heer*) și la adunarea oamenilor liberi (*thing*), doar a acelora care poartă armele[15]. Este indiscutabil că scrisul, la începutul secolului al XII-lea, nu înregistrează decât tardiv tradiții orale, poate cu mult mai vechi. Dar ceea ce contează pentru istoric nu este atât vechimea unei tradiții cât actualitatea uzanțelor sale. Se va căuta reperarea celor mai vechi mărturii despre armata morților, dar pentru a arăta numărul lor redus și caracterul lor aluziv în comparație cu masa de mărturii mult mai precise care se acumulează începând din secolul al XII-lea. Ceea ce trebuie să se interpreteze este în primul rând transformarea documentației, semn al unei mutații ideologice și sociale mai generale.

Capul de serie este o aluzie destul de obscură a lui Tacit, în lucrarea *Germania*, pe tema *Harii*-lor care luptau noaptea luându-și înfățișarea unei armate de spectre. În timpul Evului Mediu timpuriu, recolta rămâne săracă. În secolul al VII-lea, un autor grec, Damaskios din Damasc, afirmă că în timpul asedierii Romei de către Attila, cu două secole înainte, spiritele războinicilor morți (sau mai degrabă „imaginile sufletelor lor“: *eídōla ton psuchōn*) au continuat să lupte timp de trei zile și trei nopți cu și mai mare înflăcărare decât cei vii[16]. În Occident, sfântul Augustin descrie în *Despre cetatea lui Dumnezeu* înfruntarea celor două armate de demoni ce lasă pe un câmp de bătălie o grămadă de trupuri și de cai, prevestire a luptei pe care oamenii urmau să o dea în curând[17]. Câteva secole mai târziu, în *Istoria longobarzilor*, Paul Diaconul (c. 720-apr. 787) relatează că în timpul ciumei lui Iustinian, în secolul al V-lea, s-a auzit „murmurul unei armate“ ce însoțea flagelul[18].

O dată în plus, anul o mie marchează o cotitură. Mărturiile continuă să stabilească o legătură între aceste apariții și războaiele reale ale oamenilor, sau să asimileze trupa morților cu cea a „spiritelor rele“. Dar ele sunt mult mai numeroase și bogate decât înainte. Se combină mai multe tipuri de apariții; este vorba uneori despre un fel de procesiune a morților penitenți, armată a umbrelor jalnice care se tânguie și cere rugăciuni. Alteori, mai redutabilă, armata furioasă traversează aerul în zgomotul armelor, al cailor și al câinilor. Același autor (Raoul Glaber) le menționează succesiv; un altul (într-un miracol de la mănăstirea Sainte-Foy din Sélestat) ajunge să le asocieze. Adeseori, armata morților nu este descrisă în mod explicit, ci doar evocată în fundalul unei apariții individuale[19]. Nu rareori un anumit defunct se desprinde din ceata morților (am văzut acest lucru la Orderic Vital), pentru a angaja singur dialogul cu martorul apariției. Să examinăm aceste mărturii.

ALEȘII ȘI DAMNAȚII

Raoul Glaber a început redactarea scrierii sale *Histoires* la abația Saint-Benigne din Dijon, în 1028, pentru a o continua până în ajunul morții sale la Cluny în 1049[20]. Întreaga lucrare abundă în povestiri despre minuni, apariții demoniace sau celeste și în descrieri de nenorociri colective — foametea, incursiunile sarazinilor — în care istoricii romantici au văzut ecoul „terorilor anului o mie", compensate de imaginea plină de speranță a unei creștinătăți acoperindu-se cu „o mantie albă de biserici"[21]. În aceste vremuri tulburi, în zorii celei de-a opta zi de după Rusalii (duminica Treimii), după *laudes*, un călugăr din dioceza Langres, Vulcher, medic al mânăstirii sale, vede deodată cum biserica în care se roagă în singurătate se umple cu un cortegiu de bărbați gravi, îmbrăcați complet în alb și purtând etole de purpură. Cel care merge înaintea lor cu crucea în mână afirmă că este episcopul numeroaselor „parohii" (*multarum plebium*)[22]. Acești oameni spun că au asistat noaptea fără știrea călugărilor la utrenie și la *laudes*. Episcopul începe numaidecât să celebreze liturghia Treimii la altarul sfântului martir Mauriciu. Răspunzând întrebărilor călugărului, morții dezvăluie că ei sunt creștini uciși de sarazini pentru apărarea credinței lor. Au meritat prin moartea lor lăcașul celor preafericiți, către care se îndreaptă traversând această regiune unde alți oameni trebuie să li se alăture. O dată încheiată liturghia, episcopul le dă sărutul de împăcare celor de față și îi face semn călugărului să-l urmeze. Și cum toți dispar îndată, Vulcher înțelege că nu va mai trăi mult, ceea ce se va adeveri a fi exact. Cinci luni mai târziu, în decembrie, Vulcher se duce la Auxerre pentru a îngriji niște călugări bolnavi. El vrea să-și vadă pacienții încă din seara sosirii, dar ceilalți călugări insistă să aștepte venirea zilei. În curând, începe agonia sa, punctată de două viziuni ale Fecioarei care îi confirmă că a avut privilegiul să vadă ceea ce puțini oameni au văzut și că, prin urmare, trebuie să moară. Dar Ea îi acordă protecția sa în această încercare. Într-adevăr, în cea de-a treia noapte, clopotele anunță moartea lui Vulcher, în vreme ce diavolii încearcă zadarnic să-i acapareze sufletul.

În cartea a V-a, Raoul Glaber descrie încă o dată aparițiile repetate ale demonilor și ale altor minuni care nu lasă o mare speranță de supraviețuire celor care le-au fost

spectatori. El ia un exemplu local pe care îl situează aproximativ cu douăzeci și cinci de ani înaintea momentului când scrie. În apropiere de Tonnerre, preotul Frotterius, într-o duminică, după cină, vede pe fereastră o armată de cavaleri care se duce la luptă (*acies equitum veluti in prelium pergentes*), venind din nord și îndreptându-se către apus. În zadar îi cheamă pentru a le cere explicații: vocea sa pare chiar să le grăbească dispariția și este cuprins de o asemenea spaimă încât nu-și poate stăpâni lacrimile. Moare în cursul anului, iar cei care au aflat de întâmplare au apreciat că această apariție era o premoniție. În anul următor, invazia regelui Henric I (în 1015) a făcut într-adevăr multe victime în regiune.

Cele două povestiri despre apariții colective se opun aproape în totalitate: în prima, morții sunt preafericiți, foști călugări care au luptat fără voia lor cu necredincioșii și care au suferit martiriul. De aceea ei îi sunt asociați sfântului Mauriciu, soldat și martir. În cea de-a doua povestire, morții sunt cavaleri care merg la luptă, vin din nord (ceea ce nu este de bun augur), se deplasează în mare grabă înspre exterior și nu către locul consacrat al bisericii. Departe de a-și explica condiția, refuză orice comunicare cu cel viu care îi strigă: ei formează armata blestemată. Există totuși o trăsătură comună între aceste două apariții. Prima urmează hecatomba provocată de incursiunile sarazine, iar cea de-a doua anunță masacrele provocate de invazia Capețianului: împreună, ele reprezintă cei doi poli extremi ai războiului. De o parte războiul pentru credință care duce la martiriu și se va realiza concret în cruciadă și, de cealaltă, războiul ucigaș pe care creștinii îl poartă între ei cu riscul de a fi damnați. Războiul este un simbol în care se întâlnesc trecutul cu viitorul, viața pământească cu mântuirea, istoria cu escatologia[23]. Deschidere către lumea cealaltă, apariția dezvăluie semnificațiile simbolice ale evenimentului, obstacol în calea proiectului politic al cronicarului: stabilirea acelei *pax christiana*. Prin mijlocirea viziunii se vorbește despre război — cel drept și cel nedrept —, căci valorile războiului și ale păcii depind de sensul transcendent al „istoriei", așa cum o înțelege Raoul Glaber.

Între 1108 și, cel mai devreme 1138, dacă nu 1155, relatarea apariției, în Alsacia, a două grupuri diferite de morți a fost adăugată într-un manuscris intitulat *Livre des miracles de Sainte-Foy de Conques*, început în primii ani ai secolului al XI-lea. Această apariție privește mânăstirea Sainte-Foy de la Sélestat (Schlettstadt), care avea legături, prin originea sa, cu îndepărtata abație de Rouergue[24]. Această povestire ar putea fi considerată ca „mitul originii" unui zapis de donație, care, în 1095, a întemeiat bogăția funciară a mânăstirii alsaciene. Așadar, se înțelege cu ușurință de ce călugării au scris și au divulgat acest „mit" care atribuia comunității lor o origine ilustră și îi garanta pentru viitor cele mai înalte protecții. Dar funcția povestirii nu se limitează la atât, căci ea se referă și la ascensiunea familiei Hohenstaufen la demnitatea imperială. Ca adeseori (am văzut acest lucru de exemplu la Petru Venerabilul), povestirea cu strigoi este la răscrucea unor interese diverse, laice și ecleziastice.

Puternicii protectori ai mânăstirii care intervin în povestire sunt patru frați din marea nobilime: Frederic de Büren (1079-1105), duce de Suabia și ginere al împăratului Henric al IV-lea; episcopul de Strasbourg Otto (m. 1100); un alt frate, Walter; și, în sfârșit, contele Conrad, decedat în 1094. Când Frederic, Otto și Conrad au plecat în pelerinaj la Santiago de Compostela, s-au oprit la Conques, unde au fost admiși „în frăția și participarea la toate bunurile" (spirituale) ale călugărilor. Aceștia se angajau să se roage pentru nobilii lor vizitatori, iar cei din urmă gratulau mânăstirea cu generozitatea lor. La întoarcerea acasă, cei trei frați au hotărât să cedeze mânăstirii din Conques biserica pe care ei înșiși și mama lor, Hildegarde, tocmai o ridicau în cinstea Sfântului Mormânt, în 1087. La cererea întemeietorilor, abatele de la Conques Bégon (1087-1108), a trimis în Alsacia un călugăr numit Bertramnus pentru a stabili noua comunitate. Un al doilea călugăr, Étienne, i s-a alăturat în curând. Dar timp de peste doi ani, într-o mânăstire părăsită, călugării nu au cunoscut decât foamea, setea și frigul, astfel încât au vrut să abandoneze totul și să se întoarcă la Conques. Atunci s-a produs miracolul prin voința sfintei Foy, căreia îi erau recunoscute răsturnările de situații[25]. El a constat într-o apariție pe care logica povestirii ne îndeamnă să o situăm între 1094-1095, după moartea contesei Hildegarde și a fiului său, Conrad, dar înainte de 1095, data zapisului de donație a fraților supraviețuitori în favoarea mânăstirii Sainte-Foy de la Sélestat.

Un cavaler numit Walter de Diebolsheim, fost vasal al acestui conte, avea obiceiul să facă penitență noaptea, în afara mânăstirii, îmbrăcat cu un ciliciu și desculț, în timp ce călugării cântau utrenia în interiorul bisericii. Într-o noapte, el este întrerupt din rugăciunea sa de viziunea a două grupuri diferite de personaje: de o parte, într-o curte cuprinzând un claustru și atelierele mânăstirii, vede sosind un alai numeros de pelerini îmbrăcați în alb și ținând un toiag și un sac; de cealaltă parte, pe „drumul public", trecând prin fața mânăstirii, zărește o mulțime de cavaleri ale căror veșminte și cai sunt în întregime roșii. Considerându-i pe primii, pe cei Albi, ca adevărați pelerini, el le arată intrarea în mânăstire, când unul dintre ei îl interpelează chemându-l pe nume. Dialogul se înfiripă în stilul direct: Walter îl întreabă pe Alb cine este el de îndrăznește să-i dea ordine. Celălalt răspunde că este defunctul său senior, contele Conrad; îi amintește cum, în timpul vieții, l-a copleșit cu binefacerile sale, pe el mai mult decât pe toți ceilalți vasali. Uluit, Walter cade la pământ[26]. Apoi mortul îl liniștește și îi oferă dovada (*signum*) că nu este o „fantomă" (*fantasma*) și că îi vorbește cu îngăduința lui Dumnezeu: dovada este amintirea comună a unei vânători pe timp de iarnă. Acest *signum* îi va permite de asemenea să fie crezut și de cei trei frați ai lui Conrad. În virtutea jurământului său de vasalitate (*per fidei sacramentum*) și în schimbul binefacerilor din trecut ale seniorului său, el trebuie să accepte neapărat misiunea pe care i-o încredințează mortul pe lângă frații săi. Moartea nu pune capăt obligațiilor de vasalitate; vasalul care trăiește trebuie să continue să asculte de ordinele seniorului său defunct și să-i acorde ajutor, fie și prin rugăciuni.

Episcopului Otto de Strasbourg, ale cărui rugăciuni și pomeni îi vor ajuta lui Conrad în lumea de dincolo, cavalerul Walter trebuie să-i ceară să dea mânăstirii Sainte-Foy partea de moștenire a lui Conrad. Evocarea, ca *signa*, a două amintiri îl va convinge pe episcop că Walter nu minte[27]. Acestor dovezi li se adaugă o prevestire: înainte de a muri, episcopul va face un pelerinaj la Ierusalim și va reveni după doi ani. Va muri în stare de grație dacă va da mânăstirii bunurile pe care le solicită Conrad; dacă nu, ar putea părăsi această lume mult mai devreme decât este prevăzut. Se știe într-adevăr că episcopul Otto a participat la prima cruciadă la chemarea papei Urban al II-lea și că a murit la puțină vreme după aceea, în 1100[28].

Walter trebuie de asemenea să-și avertizeze un alt frate, numit și el Walter, împotriva patimii sale pentru haine, cai și arme de preț. Dintre toți frații, el ar putea să fie primul ce-l va urma pe Conrad în moarte și trebuie să se pregătească pentru aceasta. Se știe că acest frate a murit înainte de 1105.

Walter trebuie mai ales să meargă să-l găsească pe cel de-al treilea frate, ducele Frederic, căci dintre toți frații el este cel care va supraviețui și va fi moștenitorul (*superstitem et heredem*) neamului (*familia*). Ca *signum*, el îi va aminti că, în momentul când a pătruns cu fratele său Conrad la curtea împăratului, cei doi frați se făcuseră părtași unei taine știute doar de ei. Și îi va transmite următoarea prezicere: familia sa (*progenies*) este cea mai bogată și e hărăzită gloriei; descendenții săi vor deveni regii Romanilor și împărați. Într-adevăr, se știe că un fiu al lui Frederic de Büren, Conrad al III-lea, a devenit în 1138 primul rege al dinastiei Staufen, și că nepotul acestuia, Frederic al III-lea de Suabia, devenit la rândul său rege în 1152, a ajuns împărat în 1155 sub numele Frederic I Barbarossa. Dar Conrad prezisese în ce condiții ar fi urmat să se împlinească acest destin dinastic: Frederic trebuia să protejeze biserica sfintei Foy, pe care o întemeiase împreună cu frații săi, și să-i garanteze libertatea. Dăruind bisericii bunul lor comun (*commune predium*), Frederic ar fi asigurat viitorul neamului său și i-ar fi îngăduit totodată fratelui său mort să scape din Infern.

Înainte de a urma ordinele seniorului său, Walter a vrut să știe mai mult despre Albi și Roșii. Conrad reia cuvântul: primii sunt sufletele celor care au trăit în castitate și au făcut în această lume penitență pentru crimele lor; ei s-au dus în pelerinaj la lăcașul sfintei Foy și au câștigat ajutorul din donațiile pe care i le-au făcut. Au scăpat de caznele Infernului[29], dar nu se bucură încă de odihnă: ei tind către fericirea perfectă, sub conducerea sfintei Foy a cărei siluetă luminoasă Conrad i-o arată lui Walter, sprijinită de intrarea mânăstirii prin care cei Albi se pregătesc să treacă. Cei Roșii, destinați, dimpotrivă, flăcărilor infernale, sunt cei care au nesocotit legile divine și umane și au murit în luptă sau fără să fi făcut penitență. Dacă Conrad nu ar fi beneficiat de ajutorul acordat de sfânta Foy în schimbul donării acestei biserici, el nu i-ar fi urmat pe Albi, ci ar fi fost torturat împreună cu cei Roșii. Aceștia se îndreaptă „spre Nivelles, până la muntele Infernului"[30].

Imediat după aceasta, mortul dispare. Rămas singur, Walter marchează cu două pietre locul unde i-a apărut Conrad. Dar cum el nu a spus nimănui unde se găseau aceste pietre, nu se știe unde a avut loc apariția. Povestitorul (un călugăr) nu se teme el oare de vreun act de necromanție în acest loc? La puțină vreme după aceea, frații rămași în viață se reunesc pentru a împărți între ei moștenirea. Călugării, care nu știu încă nimic despre apariție, sunt gata să se mulțumească cu o moară, o grădină, o pajiște și o pădurice. Deja, fiecare dintre frați primește jurămintele de fidelitate ale cavalerilor și ale țăranilor ce aparțin lotului lor, când cavalerul Walter vine să îi vadă pe fiecare separat și le împărtășește apariția fratelui, precum și dovezile și prezicerile care îi privesc. Numaidecât, recunoscând „semnele" și plângându-și fratele mort, frații pun totul laolaltă și donează pământurile și oamenii (*predium et homines*) mânăstirii Sainte-Foy, pentru mântuirea sufletului fratelui lor și al strămoșilor lor, precum și pentru răscumpărarea propriilor păcate. Astfel călugării nu au mai primit partea minimă ce le era inițial destinată, ci, grație intervenției miraculoase a sfintei Foy, „au devenit bogați și au stăpânit totul". Catastiful de la Conques conține, într-adevăr, zapisul de donație, datat 23 iulie 1095, ce enumeră ansamblul bunurilor lăsate călugărilor și menționează, printre paragrafele actului, moartea lui Conrad și a mamei sale[31].

Asigurarea mântuirii individuale a unui mort, justificarea retrospectivă a ascensiunii unei dinastii o dată ce aceasta este asigurată, legitimarea protecției materiale datorate unei biserici sunt cele trei funcții, strâns îmbinate între ele, ale acestei povestiri care glosează la nivelul mitului un zapis anterior cu câteva decenii. Ceea ce contează de asemenea este utilizarea de către această povestire singulară a imaginilor larg răspândite în alte părți: adică opoziția structurală (prin tipul social, veșmânt, culoare, loc și destinație) dintre cele două grupuri diferite de morți, cei care vor fi în mod sigur damnați și cei care, asemeni lui Conrad, sunt niște aleși potențiali. Ca și la Raoul Glaber cu un secol mai devreme, se impune imaginea unei împărțiri colective a sufletelor imediat după moarte, dar împărțirea este aici mai puțin radicală. Ea nu o anticipează efectiv pe cea a Judecății de Apoi, întrucât mântuirea Albilor, dacă este asigurată, nu este încă dobândită integral. Această împărțire colectivă nu echivalează întocmai nici cu judecata specială care decide soarta fiecărui suflet în clipa morții. Despre Albi, ca și Conrad, s-ar putea spune că ei parcurg un fel de „Purgatoriu“ straniu, pentru că este în același timp itinerant și fără pătimiri, cu totul diferit de locul de tortură fix și închis care se va impune începând cu sfârșitul secolului. O distincție analoagă între două grupuri de morți, roșii și albi, se regăsește la începutul secolului al XIII-lea la Gervasius de Tilbury. În episcopia orașului Torino se află o abație care adăpostește moaștele sfântului Constantin și ale martirilor din Legiunea Tebană (fără îndoială că el se referă la sfântul Mauriciu de Agauna); ea este dominată de un munte unde, în fiecare an, în ziua sărbătoririi sfântului, pelerinii văd apărând o procesiune dublă de personaje, unele cu totul albe, celelalte cu totul roșii. Dacă cineva escaladează muntele, viziunea dispare[32]. În cele mai vechi clasificări ale culorilor, roșul și albul joacă împreună cu negrul rolul fundamental. Dar simbolismul culorilor, subiect pentru interpretări care variază în istorie, nu respectă un cod imuabil: aici, cele două culori desemnează după toate probabilitățile două tipuri de sfinți și nu de damnați; martirii sunt în roșu.

Alte povestiri contemporane nu vorbesc decât despre o singură ceată de morți, uneori pozitivă, cel mai adesea

negativă. Criteriile de împărțire sunt vădit ideologice: cohortei sfinților călugări i se opune armata furioasă a cavalerilor jefuitori.

PROCESIUNEA CELOR ALEȘI, CAVALCADA DAMNAȚILOR

Apariția cetei aleșilor este cel mai adesea relatată într-o povestire monastică: preafericiții care apar sunt călugări și se arată unor călugări pentru a-i asigura de fericirea stării lor avertizându-i totodată împotriva abaterilor de la rânduială. „Oglinzi“ ale călugărilor, aceste texte au o funcție de autojustificare. De unde și locul lor în hagiografie și în acele *miracula* monastice, de exemplu la începutul secolului al XII-lea, în *Viața lui Bernard de Tiron*, prior la Saint-Savin, în Poitou. În biserica acestei mânăstiri, unde el se roagă singur noaptea, vede „o mulțime de călugări albi ca neaua“ care se reunesc într-un capitul căruia i se alătură și el. Unul dintre morți, care le poruncește celorlalți, îi aduce la cunoștință că nouăsprezece călugări din comunitate vor trebui să moară și că ei trebuie să se pregătească în acest sens. Bernard îi va avertiza, iar unuia dintre ei care îl bănuiește că nu a avut decât un coșmar, îi prezice că va muri primul, ceea ce se întâmplă neîntârziat, dovedindu-se astfel adevărul apariției[33]. Ultimul dintre acele *miracula* de la Marmoutier, datat 1137, este asemănător: devenit călugăr de puțină vreme, fostul arhidiacon de la Clermont vede cum îi apar în biserică, în noaptea sărbătorii Tuturor Sfinților, cei trei sfinți protectori ai mânăstirii (Martin, Fulgențiu și Corentin), ca și o procesiune de călugări morți, rânduiți după ordinea cronologică a decesului lor. Călugărul îi recunoaște pe unii dintre ei. Morții cântă cu el imnuri pentru răposați, apoi îi vestesc moartea apropiată a abatelui Oddon. Călugărul se grăbește să-i trezească pe călugări, în special pe Garnier, care îi va urma lui Oddon, și unii dintre ei pot auzi și vedea procesiunea înainte ca ea să dispară[34].

Dimpotrivă, majoritatea povestirilor pun în scenă cavalcada unei cete de viitori damnați. La începutul secolului al

XII-lea, mărturia lui Orderic Vital despre cortegiul lui Hellequin este departe de a fi izolată. Dacă, la început, armata morților nu poartă în general un nume specific, la sfârșitul secolului nu mai este aceeași situație. Adesea, ea nu este evocată decât succint, prin referirea la nenorocirile lumii și la capcanele diavolului sau prin comparație cu alte minuni. Când este menționată în sine, ea face obiectul unor descrieri mai amănunțite. Foarte devreme, ea devine și o temă literară. În mod paradoxal, povestirea cea mai veche (chiar anterioară cu câțiva ani mărturiei lui Orderic Vital) este cea care, prin forma sa literară, se îndepărtează desigur cel mai mult de transcrierea unei tradiții orale. Ea aparține într-adevăr așa-numitelor *mirabilia*, dar se situează printre cele care își extrag materialul atât din mitologia anticilor cât și din tradițiile folclorice. Acestora din urmă, William de Malmesbury le conferă către 1125 atmosfera unei fabule antice. El inserează în lucrarea sa *Gesta regum Anglorum* cea mai veche versiune cunoscută a poveștii lui Venus din Ille (devenită apoi celebră prin nuvela lui Merimée), pe care o leagă în mod straniu de o apariție a cetei morților[35]. Povestea este considerată a se petrece în Roma antică: în timpul unei partide cu mingea, un tânăr căsătorit își pune verigheta pe degetul statuii lui Venus. Dar zeița reține verigheta și îl împiedică pe tânăr să guste plăcerile căsătoriei. La sfatul unui preot necromant, Palumbus, tânărul se duce noaptea la o răscruce unde asistă la defilarea eteroclită a unei cete de cavaleri și de infanteriști condusă de Venus, care încalecă un măgar cu toate gătelile unei prostituate. Demonii care o înconjură, și care suportă și ei constrângerile conjurației preotului Palumbus, o obligă pe Venus să înapoieze verigheta. Necromantul Palumbus va fi omorât de către poporul roman. Se poate considera că, în această povestire, demonizarea explicită a cortegiului nocturn este simultană cu reelaborarea literară a temei.

Alte texte permit o mai bună abordare a tradițiilor orale ale timpului. În vremea cuceririi Irlandei în 1169, în timpul asedierii localității Osraige, armata engleză aflată în repaos, noaptea, îndură asaltul a mii de războinici care umplu cerul cu zgomotul armelor lor. Aceste *phantasma*, explică Giraldus de Cambriensis, însoțesc adesea expedițiile militare în Irlanda[36]. În Anglia, cronica anglo-saxonă a abației de la Peterborough, din apropiere de Northampton, relatează istoria țării de la invazia saxonilor sub conducerea lui Cedric (în 496)[37]. Isprăvile regelui constituie în fiecare epocă axa principală a povestirii. Astfel, în 1127, regele Henric I dăruiește abația de la Peterborough, al cărei abate a murit în 1125, rudei sale Henri de Poitou, care conduce deja abația clunisiană de la Saint-Jean d'Angely. Cronicarul nu găsește cuvinte îndeajuns de aspre pentru a critica cupiditatea acestui prelat care cumulează mai multe funcții ecleziastice și face dovada duplicității atât față de rege cât și față de Petru Venerabilul, abatele de Cluny. Henri de Poitou, spune călugărul cronicar, este pentru abația de la Peterborough ceea ce „este un trântor pentru un stup de albine"... După sosirea sa la abație, din duminica de 6 februarie 1127, mulți oameni și călugări au auzit și au văzut în timpul nopții, în parcul cu căprioare de la Peterborough și în pădurile dintre acest „oraș" și Stamford, niște vânători, douăzeci sau poate treizeci, negri, mari și hidoși, calare pe cai sau capre (sau țapi), sunând din corn și însoțiți de o haită de câini negri, hidoși, cu ochii mari. Aceasta a durat în timpul întregului Post Mare, până la Paști, și nu se știe când se va sfârși. Cronica răspunde puțin mai departe întrebării puse: în 1132, regele, înțelegând, în sfârșit, perfidia lui Henri de Poitou, îi retrage abația, îl alungă din țară și numește un nou abate, Martin, a cărui conduită este exemplară. Să notăm aici, pentru prima oară, tema vânătorii, și de asemenea legătura dintre slăbirea puterii regale și apariția Vânătorii Sălbatice. Cu cât puterea regală, în bine sau în rău, își va face simțită prezența — și va fi tot mai mult cazul în Anglia secolului al XII-lea —, cu atât mai mult ceata de vânători sau de războinici morți va tinde să se identifice cu monarhia feudală după modelul inversat al unei regalități infernale.

Exact în aceiași ani, dar pe continent, cronica episcopilor din Mans ține socoteala calamităților, a războaielor și a perioadelor de foamete care îi copleșesc pe locuitorii acestei regiuni. În 1135, se întâmplă „o minune incredibilă", care dovedește, potrivit cronicarului, nenumăratele capcane ale Dușmanului. Casa prepozitului Nicolas este bântuită de un spirit — un „faun" spune clericul în latineasca sa —, care joacă feste locuitorilor, face zgomot, mută vesela, încâlcește firele pe care soția lui Nicolas le-a pregătit pentru a-și țese pânza. Conjurat de un preot, spiritul își dezvăluie numele, fără însă a se arăta: este Garnier, fratele mort al lui Nicolas, și le cere alor săi să-l elibereze prin slujbe și prin dăruirea de pomeni săracilor. Aceste intercesiuni îl vor despărți de „trupele rele" care l-au însoțit până aici și care caută să introducă răul în casă[38]. În acest text, trupa morților (sau a demonilor?) nu este descrisă în sine; așa cum se întâmplă adesea, ea este doar evocată în umbră, în spatele chipului, sau glasului, singurului mort care i se arată[39].

În Germania, textul cel mai explicit pentru această perioadă provine din cronica lui Ekkehard din Aura pe Saale, în Franconia. În ultimele pagini, cronica relatează conflictul Sacerdoțiului cu Imperiul până la Concordatul de la Worms din 1122 și moartea împăratului Henric al V-lea în 1125 (dată la care textul se întrerupe). O dată în plus, turbulențele ecleziastice și politice sunt însoțite de minuni și semne: intemperii (furtuni în dioceza Trier și în Saxonia, stele căzătoare), accidente (un turn al abației din Fulda se prăbușește), viziuni neliniștitoare și îngrozitoare. Fenomene stranii, pentru noi foarte eterogene, sunt relevate și puse cap la cap: în 1120, în Saxonia, mai multe nopți la rând, santinelele au văzut cum un bărbat incandescent trece o pajiște ce desparte două fortărețe[40]. În 1123, izbucnesc revolte în Saxonia, apoi în întreaga Germanie, bande de tâlhari călare invadează și incendiază satele și bisericile, îi pradă pe țărani și jefuiesc rezervele de hrană, provocând foametea. Imediat după aceasta, în dioceza Worms, s-a văzut timp de mai multe zile „o mulțime puternic înarmată de cavaleri rătăcitori" cum coboară în cete (*turmas*) de pe un munte, pentru a se întoarce acolo la al nouălea ceas canonic. Facându-și semnul crucii, locuitorii îl întreabă pe un membru al cetei (*persona*), care îi asigură că ei nu sunt fantome (*fantasmata*, iluzii ale diavolului), dar nici adevărați cavaleri (*milites*), ci sufletele cavalerilor căzuți recent în luptă. Armele, hainele, caii, care au fost instrumentele păcatelor lor, sunt în prezent instrumentele incandescente ale caznelor lor. Contele Emicho (ucis în luptă în 1117) a apărut în compania lor și ar fi asigurat că rugăciunile și pomenile îl puteau răscumpăra[41]. Acești cavaleri fantastici care vin și se duc sunt dublurile hoardei cât se poate de reale a cavalerilor tâlhari.

În toate aceste mărturii, ceata fantastică nu are un nume special. În schimb, la aproape o jumătate de secol după mărturia lui Orderic Vital și, o dată în plus, în sectorul anglo-normand, se vede reapărând numele cortegiului lui Hellequin. Atestările sale bine localizate se explică fără nici o îndoială prin popularea anglo-saxonă apoi scandinavă a acestor regiuni. Dar ele sunt datorate clericilor care au apreciat aceste tradiții demne de a figura în textele lor latine. Or, cei care, mai mult decât alții, le puteau considera interesante erau călugării și mai ales clericii franco-normanzi, anglo-normanzi sau anglo-galezi, oameni de graniță și martori ai diversității etniilor și limbilor, atașați, unii dintre ei, de curtea cea mai strălucitoare și mai pestriță a vremii, dar și printre cele mai contestate, cea a Plantageneților.

FUNCȚIILE POLITICE ALE CORTEGIULUI LUI HELLEQUIN

Într-o scrisoare din 1175, adresată capelanilor de la curtea anglo-normadă, Pierre de Blois, teolog, arhidiacon la Bath și consilier al regelui, îi biciuiește pe clericii de la curte (*curiales*) care nu visează decât ambiții mondene: urmărindu-i cu ironia sa, îi numește „martirii secolului, profesori mondeni, discipoli ai curții, cavaleri de Herlevinus", care, în tribulațiile lor, spre deosebire de adevărații martiri care cuceresc regatul cerurilor, se îndreaptă către Infern. *Curiales*, după arhidiacon, seamănă cu armata rătăcitoare a damnaților. Metafora pare să fi fost comună: o regăsim dezvoltată de Walter Map, în două capitole din *De nugis curialium*[42]. Încă de la început, Walter Map asimilează deplasările neîncetate ale curții lui Henric al II-lea cu rătăcirea cortegiului lui Hellequin (*cetus et phalanges Herlethingi*), „în care cei despre care se știa că erau morți apăruseră vii". Se pare chiar că anturajul lui Henric al

II-lea se substituie armatei fantastice, căci aceasta a dispărut din primul an al domniei acestui rege (1154-1155). Mai înainte, cortegiul lui Hellequin era „faimos“ în Anglia, unde fusese văzut deopotrivă și în marca Țării Galilor și în marca Hereford; unii, în Bretagne, își riscaseră chiar viața (ca Walchelin, potrivit mărturiei lui Orderic Vital) însușindu-și caii morților. Dar scopul principal al textului este să propună o explicație a numelui cortegiului lui Hellequin, să dea un chip conducătorului său eponim și, mai ales, să enunțe un veritabil mit originar al cortegiului, ce trimite la originile celte ale populării Marii Britanii[43]. Numele cortegiului ar veni de la cel al regelui străvechilor britani, regele Herla, care încheiase un pact cu regele piticilor (al „pigmeilor“, spune autorul nostru), adică al morților[44]. Acesta s-a invitat la nunta lui Herla cu fiica regelui francilor, și cu această ocazie îi face gazdei sale imense daruri. Un an mai târziu, Herla ajunge la rândul său într-o peșteră, unde descoperă somptuosul palat al piticului. Acesta din urmă își celebrează nunta, și îl lasă pe Herla să plece încărcat cu daruri: „cai, câini, șoimi și toate lucrurile necesar pentru vânătoarea cu gonaci și cu șoimi“; regele piticilor îi dăruiește și un mic buldog (cuvântul englez *bloodhound* traduce bine numele latinesc *canis sanguinarius*, care exprimă cruzimea animalului). El va trebui să-l poarte pe cal, având grijă, împreună cu ai săi, să nu coboare înaintea câinelui cu riscul de a fi transformat în țărână. Când Herla revine de sub pământ, el află, întrebând un păstor, că s-au scurs două secole de la plecarea sa, în timp ce el credea că nu lipsise decât trei zile. O populație nouă, saxonii, ocupă în prezent țara britanilor. El este condamnat să rătăcească veșnic cu armata sa, întrucât niciodată câinele nu va sări pe pământ. Rătăcirea sa, care îl pedepsește pentru că a încheiat un pact cu regele morților, prefigurează, potrivit lui Walter Map, tribulațiile curții lui Henric al II-lea.

Din această povestire, unde mai multe motive folclorice se lasă identificate cu ușurință (așa cum este cel al scurgerii diferite a timpului în lumea aceasta și în lumea de dincolo)[45], se va reține mai ales tema pactului dintre viu și mort. Ea este esențială pentru povestire, fiindcă Walter Map face din acceptarea acestui pact eroarea funciară a regelui Herla și motivul pedepsirii sale. Acest pact evocă

un pact diabolic, dar este important să notăm că Walter Map nu îl numește astfel ci, dimpotrivă, îi păstrează povestirii întreaga sa ambivalență. Greșeala regelui Herla constă mai ales în dezechilibrul schimbului: prin darurile sale îndoite, piticul distruge relația de reciprocitate pe care el însuși o propusese. Fără să aștepte nici un dar în schimb, donatorul dimpotrivă dublează miza: el îl strivește pe celălalt cu darurile sale. Regele Herla este literalmente paralizat de generozitatea partenerului său, astfel încât nu mai poate descăleca. Este ceea ce îl condamnă la rătăcirea morților.

Falsul schimb dintre Herla și pitic și consecințele sale ne fac să înțelegem mai bine alte situații periculoase în care schimbul dintre un viu și un mort se arată a fi imposibil: așa se întâmplă în povestirea lui Orderic Vital, când Walchelin încearcă să-și însușească un cal ce aparține morților; el ar fi trebuit, pentru un asemenea păcat, să moară și să fie luat de către aceștia din urmă. La începutul secolului al XIII-lea, Gervasius de Tilbury confirmă că această faptă rea i-a costat viața pe oamenii prea temerari din Anglia și Bretagne. Numai o relație de perfectă reciprocitate în care un contra-dar spiritual răspunde unui dar material poate avea efecte benefice: Walchelin, rostind liturghii de mântuire pentru fratele său mort, se va achita de datoria pe care a contractat-o față de el, când acesta, în timpul vieții, i-a plătit studiile în Franța. Schimbul este atunci perfect și îl salvează pe cel viu (care a supraviețuit acestei întâlniri cu morții) în aceeași măsură ca și pe mort, ale cărui chinuri vor înceta la capătul unui an. Dar se vede de asemenea care este și condiția socială: dacă numai oficierea liturghiei și rostirea rugăciunilor îngăduie metamorfozarea bunurilor materiale în bunuri spirituale, medierea Bisericii, care are monopolul unei asemenea operațiuni, se va introduce obligatoriu în toate relațiile dintre cei vii și cei morți.

În cursul secolului al XIII-lea, se vede cum aria geografică în care este menționat cortegiul lui Hellequin se extinde către estul Franței și către Italia. Este posibil ca circulația informației în mediile cărturărești să explice parțial această difuzare. Dar este la fel de sigur că numele, ca și fenomenul, trebuia să existe anterior recunoașterii sale de către cultura savantă. Acest nume cunoaște noi transformări, care suscită din partea clericilor o curiozitate etimologică crescândă. În dioceza de Beauvais, cisterciânul Hélinand de Froidmont (m.1230), fost cleric secular, discipol indirect al lui Abélard, truver și poet al morții, a oferit în autobiografia sa (*De cognitione sua*) o evocare foarte exactă a cortegiului lui Hellequin[46]. O introduce într-un pasaj referitor la cunoașterea pe care omul dorește să o aibă despre destinul său postum. În acest scop, lucrări precum *Moralia* a lui Grigore cel Mare, *De consideratione* a sfântului Bernard, ca și autorii păgâni îi sunt folositori. Totuși, după el, Virgiliu se înșală când pretinde că eroii morții le apar celor vii în veșmintele purtate cândva și că ei păstrează preocuparea pentru cai, arme și care, bunuri ce le dețineseră aici, pe pământ. Virgiliu ar fi astfel la originea erorii pe care o împărtășește în zilele noastre „poporul" (*vulgus*) în legătură cu cortegiul lui Hellequin (*familia Hellequini*). Urmează două povestiri pe care Hélinand le deține de la informatori foarte apropiați lui.

Episcopul Henri d'Orléans, fratele episcopului de Beauvais, avea obiceiul să povestească o întâmplare miraculoasă (*rem valde mirabilem*), pe care o auzise chiar din gura martorului, un canonic de la Orléans numit Jean. Acesta ordonase unui cleric din slujba sa, Noël, să-l însoțească la Roma pe arhidiaconul Bourchard de Pisy. El l-ar apăra pe acesta și i-ar ține și socotelile. Înainte de a se despărți, Jean și Noël încheie un pact: cel care va muri primul i-ar apărea celuilalt (*socius*) în treizeci de zile, nu pentru a-l speria, ci pentru a-l pune în gardă și a-l informa despre starea sa. Pe când cei doi călători se apropie de Roma, izbucnește un conflict între ei pentru o chestiune de bani și Noël se închină diavolului proferând o înjurătură. În aceeași zi, în timp ce trec un râu, el se îneacă. În noaptea următoare, Jean se odihnește treaz în patul său, cu lampa aprinsă din cauza spaimelor nocturne, când Noël se prezintă pe neașteptate în fața lui îmbrăcat cu o foarte frumoasă pelerină de ploaie, de culoarea plumbului. Jean se minunează să-l vadă atât de devreme întors din călătorie, dar celălalt dezvăluie că este mort și suferă mari chinuri pentru că s-a închinat diavolului cu puțin înainte de a se îneca accidental. Fără acest păcat, singurul pe care

l-a comis de la ultima sa spovedanie, el ar fi evitat aceste încercări. Pelerina pe care o poartă îl apasă mai mult decât dacă ar purta „turnul din Parma" pe umerii săi, dar frumusețea sa simbolizează speranța iertării (*spes veniae*) pe care i-o acordă ultima sa spovedanie. Jean promite să-l ajute, dar mai înainte îl întreabă dacă face parte din *militia Hellequini*. Noël neagă, spunându-i că aceasta a ajuns de curând la capătul cursei sale, „căci ea și-a încheiat penitența". Înainte de a dispărea așa cum apăruse, mortul semnalează că numele popular *Hellequinus* este eronat, și ca trebuie să se spună *Karlequinus*, de la numele regelui „Carol Quintul" care și-a ispășit îndelung păcatele și pe care intervenția sfântului Denis l-a eliberat recent.

Hélinand deține cea de-a doua povestire de la unchiul său dinspre tată, Hellebaud, fost cămăraș al arhiepiscopului defunct de Reims, Henri. Când unchiul împreună cu servitorul său călăreau în direcția orașului Arras la ordinul arhiepiscopului, ei întâlnesc într-o pădure, la orele amiezii, într-un vacarm de cai, arme și strigăte de război, o mulțime de suflete de morți și de demoni. Ei îi aud spunând că prepozitul de Arques le aparține de acum înainte și că, în curând, îl vor avea și pe arhiepiscopul de Reims. Făcându-și semnul crucii, Hellebaud și însoțitorul său se apropie de pădure, dar „umbrele" dispar și ei nu le mai aud cuvintele, ci doar zgomote confuze de arme și de cai. La întoarcerea la Reims, ei îl găsesc într-o stare foarte gravă pe arhiepiscop: el moare în următoarele cincisprezece zile, iar sufletul său este luat de aceste spiritele. În trupa lor, caii pe care urcă sufletele morților nu sunt altceva decât demoni care au luat această formă iar armele pe care le poartă anevoie au greutatea păcatelor lor.

Interesul acestor două povestiri depășește cu mult cele două aspecte pe care intenționează să le demonstreze Hélinand de Froidmont: desigur, veșmintele și caii morților nu sunt aidoma cu ceea ce aceștia avuseseră în timpul vieții, ci semnele caznelor la care îi supun demonii. Raționalizarea savantă a numelui cortegiului ține de omofonia dintre Hellequin și Carol Quintul. Menționarea sfântului Denis ne permite să vedem aici o vagă referire la carolingieni, ale căror chinuri în lumea de dincolo sunt descrise de multă vreme într-un număr considerabil de viziuni[47]. Ca și la Walter Map, rătăcirea cortegiului lui Hellequin este considerată că a luat sfârșit recent: este oare vorba despre o convenție narativă ce constă în respingerea tradițiilor folclorice într-un trecut revolut (așa cum se spune astăzi despre tradițiile care ar fi dispărut după războiul din 1914-1918?) Sau trebuie să vedem aici indiciul unei evoluții obiective a credinței? În cazul lui Hélinand, menționarea acestei dispariții coincide cu ideea că, mai degrabă decât o armată de damnați, cortegiul lui Hellequin este un fel de Purgatoriu itinerant. Ambivalența caracterizează într-adevăr această trupă care, deși este infernală, oferă uneori încă o oarecare speranță de mântuire pentru sufletele moarte pe care le atrage după sine. „Nașterea Purgatoriului" la sfârșitul secolului al XII-lea nu a precipitat oare, dimpotrivă, demonizarea trupei morților sau chiar i-a convins pe unii că dispăruse, din moment ce, în funcția sa penitențială, ea nu mai avea de acum înainte nici o rațiune să mai existe?

Aproximativ în aceeași epocă și în același mediu cistercian, călugărul Herbert de Clairvaux, abate la Mores, în Munții Jura (m. 1190), include cortegiul lui Hellequin în lucrarea sa *Cărțile miracolelor călugărilor cistercieni*[48]. Un frate de la mânăstirea din Vauluisant (în departamentul Yonne), Zacharie, avea obiceiul să povestească viziunea pe care o avusese în tinerețea sa și care îl decisese să intre în mânăstire. Pe când era un tânăr țăran care păzea noaptea recolta, înarmat cu un arc, el întâlnește în plin câmp o femeie pe care crede că o recunoaște, apoi un fel de bărbat (*quasi homo*), pe care îl ia drept hoț. Femeia îl anunță că va vedea *familia Hellequini*: într-un vacarm insuportabil apare, într-adevăr, deplasându-se în aer fără să atingă pământul, o mulțime „fantastică" de „fierari, meșteșugari ai metalului, tâmplari, cioplitori în piatră, tăbăcari, țesători și apretori, ca și bărbați din toate celelalte meserii mecanice", supuși unor cazne îngrozitoare. Unul dintre ei, care duce un berbec pe umeri, vine către tânărul bărbat, căruia îi interzice să spună vreun cuvânt și în fața căruia se deconspiră: este vechiul său prieten (*sodalis tuus, familiariter in amicitia iunctus*) care îi cere să restituie unei sărmane văduve berbecul pe care el i l-a furat. Va fi astfel eliberat din caznele sale. Înainte de a dispărea împreună cu ceilalți morți, îi mai arată „multe alte lucruri". Această relație de reciprocitate între viu și mort ne este acum familiară. La fel, interdicția (care se referă aici la cuvânt) și chiar zborul în aer amintesc întâmplările nefericite ale regelui Herla, condamnat cu tovarășii săi să nu mai atingă vreodată pământul[49]. În schimb, cu totul original este acest cortegiu al lui Hellequin pentru cea „de-a treia funcție", căreia Orderic Vital se mulțumea să îi indice o posibilitate. Vizionarul însuși este un simplu paznic al recoltelor și nu vede în ceata morților nici cal, nici câine, nici cavaler, ci doar meșteșugari torturați de ustensilele pe care le folosiseră în timpul vieții lor, după modelul damnaților sculptați pe timpanul de la Conques[50]. Nici un păcat anume nu pare totuși a fi reproșat acestor nenorociți: „artele mecanice" sunt condamnabile din principiu?

Pentru Biserică, adevăratul pericol vine însă din partea celei „de-a doua funcții", și aceasta, prin activitățile sale violente favorite, ocupă imaginarul armatei furioase. Este vorba mai ales despre război, dar s-a întâlnit și tema vânătorii. Iată în sfârșit turnirul: citând mărturia unui călugăr de la Villers, în Brabant, cistercianul Cezarie de Heisterbach, în distincția a XII-a — consacrată morților — din lucrarea sa *Dialogus miraculorum* (către 1223), evocă pe rând „turnirul demonilor" pe care un servitor al contelui de Looz l-ar fi zărit în apropierea locului unde se desfășurase în ajun o bătălie sângeroasă, „turnirul morților" (*tornamentum mortuorum*), în care un preot văzuse, în plină noapte, cum se înfruntau cavaleri decedați de curând[51].

HELLEQUIN SAU ARTHUR? DEMONIZAREA TRUPEI MORȚILOR

La începutul secolului al XIII-lea, Gervasius de Tilbury citează, printre *mirabilia* pe care le colecționează, numeroase povestiri despre apariții colective de morți. În Catalonia există o stâncă al cărei vârf este plat și, unde, la amiază, se confruntă cavaleri misterioși. Dacă te apropii, viziunea dispare[52]. În Sicilia, Etna este considerată încă din Antichitate ca fiind poarta Infernului. La începutul secolului al XI-lea, un eremit, stabilit pe pantele vulcanului, auzise demonii plângându-se de faptul că rugăciunile celor de la Cluny le smulgeau sufletele pe care ei le torturau în foc. După Gervasius de Tilbury, „oamenii din popor“, „localnicii“ spun că „în vremurile noastre“, „Arthur cel Mare“ a apărut aici. Un tânăr rândaș al episcopului de Catania, care a fost nevoit să urmărească pe potecile abrupte și în prăpăstiile muntelui un cal fugar, descoperă un platou minunat, apoi un palat unde îl așteaptă Arthur, așezat pe un tron regal. Arthur cercetează motivele vizitei sale, apoi îi restituie calul și îi dă numeroase daruri pentru episcopul de Catania. El îi explică de asemenea tânărului că rămâne în acest palat subpământean pentru a-și îngriji rănile pe care i le-au provocat nepotul său Mordred și ducele saxonilor Childeric și care se redeschid în fiecare an[53].

Legenda lui Arthur s-a răspândit încă din secolul al XII-lea în Italia, mai ales în sudul peninsulei și până în Sicilia sub influența cavalerilor normanzi[54]. Figura regelui Arthur aduce mărturia acestui fapt încă din 1165 — aproximativ — prin mozaicurile pardoselii catedralei din Otranto. Regele Arthur, identificat printr-o inscripție (*rex Artus*), încoronat, înarmat cu un fel de măciucă, ridicând brațul drept, călărește un țap; de jur împrejurul acestei figuri, se zărește un bărbat gol care pare să privească scena, o felină ridicată pe labe în fața țapului, un câine (?) care trântește la pământ un bărbat. Scena este situată între alungarea lui Adam și a Evei din Paradisul terestru și cele ale jertfei aduse de Cain și Abel și a uciderii acestuia din urmă de către fratele său. Au fost propuse cele mai diverse interpretări ale acestei figuri a lui Arthur. S-a dorit să se vadă aici în special un personaj pozitiv, în concordanță cu fericirea din palatul lui Arthur evocat în povestirea lui Gervasius de Tilbury; apropierea, în mozaic, dintre regele Arthur și jertfa lui Abel ar îndemna la apărarea acestei ipoteze[55]. Dar ar însemna să uităm puțin prea repede conotația foarte negativă a animalului pe care îl călărește Arthur (și care este de asemenea și „bidiviul“ regelui piticilor din povestirea lui Walter Map), în aceeași măsură ca și scenele vecine din mozaic și din celelalte povestiri contemporane referitoare la legendarul rege[56].

În 1223, cistercianul Cezarie de Heisterbach relatează două povestiri, calificate în mod explicit drept *mirabilia*, pe care le deține, pe prima, de la un canonic din Bologna, iar pe cea de-a doua de la doi abați de la curtea — în mare măsură italiană — a împăratului Frederic al II-lea[57]. Un servitor al episcopului de Palermo caută pe pantele muntelui Etna (*mons Gyber*) un cal care a fugit. El întâlnește un bătrân care îi spune că seniorul lui, regele Arthur, reține calul pe muntele în flăcări. Bătrânul îl însărcinează pe servitor să-i spună episcopului să vină la curtea lui Arthur în răstimp de paisprezece zile, sub amenințarea unei pedepse aspre. La întoarcere, servitorul îl informează pe stăpânul său care râde de această poveste și nu se supune. În ziua amintită, el moare. După cea de-a doua povestire, oamenii au auzit pe pantele Etnei glasuri ale demonilor ce pregăteau un foc pentru a arde acolo sufletul ducelui Bertolfo care tocmai murise. Cezarie (contrazicând în mod implicit lucrarea *Viața lui Odilon* de la Cluny) afirmă că Etna este „gura Infernului“ iar nu „Purgatoriul“, căci numai cei damnați se duc acolo, așa cum este regele goților, Teodoric, potrivit *Dialogurilor* lui Grigore cel Mare (IV, 30). Este interesantă confruntarea celor două povestiri: în prima, Arthur este rege al morții, ca și regele piticilor la Walter Map, iar episcopul de Palermo ar fi trebuit să ajungă la curtea regelui Arthur din muntele Etna așa cum Herla a acceptat să ajungă la palatul subpământean al Pigmeului: în mod sigur, ar fi adus calul înapoi, dar cu riscul de a fi condamnat, și el, la o rătăcire veșnică. În cea de-a doua povestire, numele lui Arthur nu este rostit, dar vulcanul este același; reapare aici vechea tradiție a infernalului munte Etna, orientând interpretarea povestirii într-un sens negativ și pregătind asimilarea lui Arthur cu diavolul.

Arthur, rege ambivalent al morților (la Otranto, în relatarea lui Gervasius de Tilbury și chiar și în prima povestire a lui Cezarie de Heisterbach), este astfel progresiv demonizat (în cea de-a doua povestire a lui Cezarie), la fel ca și cortegiul lui Hellequin care capătă un sens din ce în ce mai negativ. În favoarea acestei duble evoluții, mai multe mărturii apropie în mod explicit sau confundă numele de Hellequin cu acela de Arthur. Pentru englezul Gervasius de Tilbury, povestea calului care i-a scăpat episcopului de Catania amintește povestirile despre apariția cortegiului lui Hellequin auzite în Bretagne sau în Anglia: în Marea și în Mica Anglie, spune el, atunci când este lună plină, se întâmplă foarte frecvent să se vadă și să se audă o mulțime de vânători, cu câinii și cornurile lor; ei înșiși se numesc, potrivit acestor martori, „*societas ou familia Arturi*“. Substituirea numelui Arthur celui al lui Hellequin este evidentă. Arthur, ca și Herla la Walter Map, trecea drept „regele străvechilor bretoni“[58]. Asimilarea lor este încă și mai clară la mijlocul secolului al XIII-lea într-un *exemplum* al predicatorului dominican lionez Étienne de Bourbon (m. 1261)[59]. Numele celor două personaje sunt de data aceasta alăturate și asociate ambele temei regatului subpământean. Dar cadrul ideologic al povestirii este foarte diferit de cel pe care îl prezentau Walter Map și Gervasius de Tilbury. Plăcerii povestirii i-a urmat demonstrația scolastică, ambivalenței acelor *mirabilia* dorința de a da tuturor fenomenelor un sens univoc și diabolic pe care *exemplum* din predică are funcția de a-l impune. În creditul pe care poporul (*vulgus*), țăranii (*rustici*) și mai ales femeile bătrâne (*vetulae*) îl acordă viselor, predicatorul (care este și inchizitor) întrevede „vechea superstiție“ și supraviețuirea păgânismului sub influența iluziilor Dușmanului. Într-adevăr, pentru a înșela mai bine sufletele simple, demonii iau uneori înfățișarea de cavaleri pe care îi vedem vânând sau participând la turniruri în *familia Allequini vel Arturi*. Étienne de Bourbon a auzit vorbindu-se că un țăran din Jura, care ducea un mănunchi de lemne sub clarul lunii pe pantele lui Mont-Chat, a văzut trecând o haită de câini și o trupă de vânători călare și pe jos și i-a urmărit până la un palat magnific, cel al regelui Arthur. Acolo dansează, joacă și chefuiesc cavaleri și doamne. Este condus în camera uneia dintre ele, minunat de frumoasă. Adoarme în patul ei, dar dimineața se trezește culcat pe legătura lui de vreascuri „înșelat strașnic de diavoli“. Un alt țăran va întâlni aceeași trupă de cavaleri care se întorceau unii către ceilalți întrebându-se: „Îmi stă bine gluga?“ Gluga sau pelerina reprezintă costumația specifică a morților și instrumentul chinurilor lor[60]. Dar, mai mult ca oricând, la Étienne de Bourbon, morții se confundă cu demonii. Fastul și petrecerile din palatul lor nu mai sunt atributele povestirii miraculoase, ci niște periculoase *fantasmata* diabolice care, în zori, se risipesc precum visul.

Hellequin, Herla, Arthur sunt nume ale aceluiași personaj mitic, regele morților care, uneori noaptea în pădure sau la drumul mare, călărește în fruntea cetei sale furioase, iar alteori tronează în palatul său subpământean la granița Țării Galilor, în străfundurile munților Etna sau Mont-Chat, atrăgându-i pe cei vii într-o practică a darului și a contra-darului ale cărei mize sunt viața și moartea. Or, într-o jumătate de secol, predicatorii, formați în teologia scolastică, le urmează clericilor de curte avizi de *mirabilia*. Ei ajung să i-l substituie regelui morților pe diavol. Chiar dacă nu exclud total faptul că hoarda furioasă poate avea un aspect penitențial (oferind, prin urmare, unora dintre membrii săi o speranță de mântuire), cortegiul lui Hellequin se desprinde din ce în ce mai mult de lumea deopotrivă materială și imaginară pe care o conduce economia intercesiunilor pentru sufletele aflate în suferință. Unul dintre marii teologi ai acestei generații, episcopul Parisului, Guillaume d'Auvergne, atestă această evoluție și aceste ezitări, atunci când, primul, propune în lucrarea sa *De universo* (compusă între 1231 și 1236) o veritabilă teorie a cortegiului lui Hellequin[61]. El pare să ezite între două interpretări: este vorba despre suflete în chinuri sau despre spirite rele[62] care noaptea capătă înfățișarea (*similitudines*) unor cavaleri „care în franceză se numesc *hellequin* și în spaniolă *vechea oaste* (*exercitus antiquus*)[63]“. În toate aceste cazuri, nu se văd adevărați cai, arme adevărate, o adevărată cavalcadă, ci doar „semne“ destinate să-i înspăimânte pe cei răi și să provoace intercesiunile pentru sufletele morților. Aceste apariții se produc de preferință la răscruci, deoarece, în virtutea numărului de oameni de toate felurile care trec pe aici, aceste locuri sunt mai „poluate“ decât câmpurile (teologia nu ignoră ecologia!). În aceste locuri sordide, cei vii au revelația pedepselor suportate de cei răi în lumea cealaltă, a cauzelor suferințelor lor și a intercesiunilor care li se impun. În *locul Purgatoriului* (*locus Purgatorii*), despre care Guillaume d'Auvergne afirmă că este un loc unic și o „locuință pământească“, pedepsele expiatorii sunt adaptate păcatelor pentru care cei morți nu au făcut penitență în timpul vieții. Dumnezeu îngăduie aceste apariții pentru ca aceia care abuzează de arme (*abusores armorum*) și comit crime și jafuri să vadă cu spaimă pedepsele celor care la vremea lor au acționat la fel: nu s-ar putea defini mai bine funcția ideologică pe care Biserica i-o conferă cortegiului lui Hellequin în această oglindă morală pe care o arată celor a căror meserie este violența.

În acest scop, Guillaume d'Auvergne stabilește o legătură explicită între trupa morților și Purgatoriu, ca și cum prima ar ieși periodic din cel de-al doilea. Dar ne putem întreba mai ales dacă dezvoltarea doctrinei Purgatoriului ca loc special și fix de ispășire individuală a sufletelor în lumea de dincolo nu a anulat cumva posibilitatea unei itinerante „purgatorii"? Nu rămânea așadar decât următoarea alternativă: fie dispariția definitivă a cortegiului lui Hellequin (este ceea ce pretind Walter Map și Hélinand de Froidmont), fie completa sa demonizare. Claustrării individuale a sufletelor osândite din Purgatoriu i se opune armata furioasă și neîmblânzită a „spiritelor rele".

Triumfă astfel în secolul al XIII-lea o interpretare religioasă și morală a temei cortegiului lui Hellequin. În povestirile anterioare tema ținea deopotrivă de strategiile seculare ale puterii și de ideologia monarhică. La Sainte-Foy de la Sélestat, pe lângă confirmarea unei întemeieri monastice, era vorba de exprimarea retrospectivă a unei profeții politice spre folosul dinastiei Hohenstaufen. În cronica anglo-saxonă de la Peterborough apariția trupei furioase însoțește alegerea nefericită, de către regele Henric I, a unui abate nevrednic. Pentru consilierul regelui, Pierre de Blois, cortegiul lui Hellequin era o metaforă a curții regale, îndreptată împotriva acelor *curiales* corupți. În povestirea lui Walter Map, dinastia Plantageneților este situată în succesiunea regatelor breton, apoi Saxon ale Angliei. Potrivit lui Gervasius de Tilbury, pădurarii regelui sunt cei care atestă aparițiile așa-numitei *familia Arturi*, astfel încât regele legendar și regele real par să-și exercite laolaltă și să-și dispute suveranitatea pe aceleași terenuri de vânătoare. Puterea mitică a regelui morților nu trebuia oare să întărească legitimitatea și eficacitatea puterii regelui celor vii asupra spațiului păzit cu strășnicie al pădurii? Pentru a-și proteja pădurile și dreptul său exclusiv de vânătoare, regele putea profita de pe urma spaimei pe care cortegiul lui Hellequin le-o inspira supușilor săi.

În *exempla*, dimpotrivă, singurul rege căruia îi este asociat Hellequin-Arthur este diavolul, suveranul Infernului. Cadrul de referință nu mai este ideologia monarhică, ci teologia morală, atitudinile penitențiale și angoasa „morții sinelui" pe care predicatorii și confesorii, pe linia conciliului de la Laterano IV (1215), se străduiesc să o insufle „poporului creștin". În sfârșit, la Paris, la începutul secolului al XIV-lea, sub forma literară a *Romanului lui Fauvel*, în anii tulburi ai sfârșitului domniei lui Filip cel Frumos, satira morală, ideologia politică și ritualul folcloric al „vacarmului" (*charivari*) se vor întâlni în evocarea lui Hellequin, regele morților și al măștilor.

VI

Imaginarul îmblânzit?

UN CUVÂNT NOU

La începutul secolului al XIII-lea, întreaga creștinătate este fascinată de un „cuvânt nou“[1]. Este însuflețită de o mulțime de „parlamente“ (de la parlamentul regelui până la cel mai modest „parloir burghez“) și locuri dedicate schimbului verbal, dezbaterii juridice, negocierii, disputei universitare, vestirii publice a cuvântului lui Dumnezeu. Amvonul predicatorilor (de piatră în interiorul bisericilor sau pe fațada acestora, sau de lemn, mobil, în piața publică sau în plin câmp) este unul dintre principalele focare de propagare și emblema acestui cuvânt omniprezent. Creștinismul, religia Cuvântului, ia astfel legătura cu inspirația sa cea mai profundă, dar într-o lume transformată de renașterea urbană, prin avântul și popularea orașelor. Atunci capătă formă și își oferă un chip, poate că pentru prima oară, un veritabil „popor creștin“ care este altceva decât o vagă referire la ansamblul celor botezați: mulțimi reale de laici apreciază că au un cuvânt de spus în Biserică și vibrează la cuvintele de ordine ale reformei morale și ale reîntoarcerii la idealul apostolic. Seducțiile cuvântului adevărat îi împing pe mulți dintre ei la erezie. Tocmai pentru a răspunde acestor aspirații și pentru a-i respinge pe eretici sunt încurajate și organizate noi ordine religioase, ordinele cerșetorești. Principalele sunt minoriții (franciscanii) și predicatorii (dominicanii). Ei sunt un fel de hibrid între clerul secular (împărtășesc misiunea acestuia pe lângă laici și îl concurează pe propriul teritoriu) și vechii călugări (întrucât duc, și ei, o viață monahală, dar fără constrângerea unei permanente recluziuni). Mediul lor de predilecție este orașul, societatea urbană, universitatea. Arma lor prin excelență este cuvântul, predica.

Prin Cerșetori sau sub influența lor, predicarea cunoaște, începând din secolul al XIII-lea, profunde transformări cantitative și calitative. Vestigiile manuscrise sunt considerabile — predicile păstrate se numără cu sutele de mii —, deși nu reprezintă decât o parte infimă și încremenită a tuturor cuvintelor spuse. Retorica predicii devine sistematică pentru a atinge cea mai mare eficacitate: ea impune un plan strict, diviziuni invariabile și trilogia obligatorie a argumentelor sale: „autoritățile“ (*auctoritates*) extrase din Biblie sau din autorii creștini enunță toate fațetele (fie ele și contradictorii) ale tradiției autorizate. Dar aceasta, împotriva necredincioșilor sau a ereticilor, trebuie să fie demonstrată: este rolul „rațiunilor“ (*rationes*), provenite direct din dialectica universitară la care frații au fost formați. În sfârșit, „exemplele“ (*exempla*) — pildele — ilustrează sub forma unor povestiri scurte și concrete, a unor fabule sau istorioare, avantajele unei conduite corecte pentru creștini[2].

Exempla nu se disting totdeauna foarte clar de *miracula* pe care le-am întâlnit deja. De altfel, însuși vocabularul cunoaște câteva fluctuații, așa cum o arată la începutul secolului al XIII-lea titlul lucrării *Dialogus miraculorum* al lui Cezarie de Heisterbach. Este adevărat, acesta era un călugăr cistercian care se adresa novicilor din mânăstirea sa (avea în mod oficial această însărcinare). Deși lucrarea sa este o culegere de povestiri (după modelul oricărei culegeri de *exempla*), ea se prezintă și ca un schimb de cuvinte edificatoare între profesor și discipol, în tradiția *Dialogurilor* lui Grigore cel Mare. Dar ea a fost numaidecât utilizată de către ceilalți predicatori, seculari sau Cerșetori, ca una dintre principalele surse de inspirație pentru *exempla*, spre a le include în predicile adresate și laicilor, nu numai călugărilor.

Cu toate acestea, nu este mai puțin importantă menținerea distincției dintre *miracula* și *exempla*. Din punct de vedere al formei, *exempla* sunt în mod normal mai scurte și părăsesc referirile speciale la personaje și locuri precizate prea riguros, căci ele intenționează să instaureze tipuri umane și situații universale. Cu *exempla*, materialul narativ își pierde varietatea, pentru a se supune unor structuri neschimbate, repetitive, dar cu atât mai bine memorizabile și, prin urmare, mai eficace pentru un auditoriu necultivat. Masivă, sistematică, repetitivă, noua predică apare ca o enormă mașină de convertire a sufletelor. Literatura propagată de *exempla* este una din principalele modalități de interferență dintre scriere și oralitate. Aceste povestiri sunt reunite cu sutele în culegeri tematice sau alfabetice prevăzute cu o tablă de materii sau un indice. Sunt tehnici intelectuale ce contează printre noutățile decisive ale erei scolastice.

Scopul unui *exemplum* este mântuirea individuală a fiecăruia dintre creștinii care formează auditoriul adunat la picioarele amvonului. Orizonturile inevitabile ale predicării în general și în mod special ale acestor *exempla* sunt așadar moartea, judecata individuală a păcătosului în clipa trecerii sale în neființă, bucuriile sau tribulațiile din lumea de dincolo, iar la sfârșitul vremurilor Judecata de Apoi și învierea morților. Aducând spaima sau neliniștea, moartea și morții apar deopotrivă foarte concret într-un mare număr de povestiri pentru a da speranță (arătând, prin exemple, că până la ultima suflare nu este niciodată prea târziu să te căiești de păcate) sau pentru a provoca teama (descriind cu un mare lux de amănunte pedepsele Infernului). Strigoii au, așadar, un loc al lor în cadrul acestor *exempla*. Aici ei sunt chiar cei mai numeroși. Tot în acest sens, asemenea *exempla* punând în scenă strigoi se îndepărtează de *miracula* care foloseau aceleași teme: primele vizau înainte de orice întărirea liturghiei morților, iar celelalte caută mai degrabă să-i pregătească pe creștini să moară cum se cuvine.

Cu toate acestea, în *exempla*, strigoii se prezintă ca în povestirile miraculoase ale unui Petru Venerabilul și adresează solicitări asemănătoare celor vii. Dar au și trăsături inedite. În *exempla*, năvălește întreaga societate laică, morții laolaltă cu viii. Aici este totdeauna vorba despre călugări și cavaleri, dar vedem din ce în ce mai mult oameni simpli, oameni de la orașe și de la țară, femei și bărbați, ca și, bineînțeles, călugări și cerșetori. Despre armata furioasă se pomenește relativ mai puțin. Dimpotrivă, atenția se concentrează asupra mortului individual și a cererii sale de slujbe, rugăciuni și pomeni adresate rudelor sale apropiate sau preotului paroh. Locul de unde vine mortul este bine precizat: în cea mai mare parte a cazurilor este Purgatoriul, bine individualizat și localizat de acum înainte. Una dintre funcțiile celui de-al treilea loc din lumea cealaltă nu este oare, după Jacques Le Goff, „închiderea strigoilor[3]”? Este adevărat că Purgatoriul pune capăt divagațiilor lor nesigure. Într-o epocă în care autoritățile municipale și regale se neliniștesc în alte părți din pricina înmulțirii vagabonzilor fără credință sau acoperiș, Purgatoriul oferă sufletelor în suferință un domiciliu fix. Dacă nu este prea liniștitor să-i zărim, cel puțin se știe aproape sigur de unde vin. Rătăcirea strigoilor este așadar canalizată, dar nu negată, întrucât niciodată strigoii sau, cel puțin, textele care vorbesc despre ei nu au fost atât de numeroase.

Această înmulțire a povestirilor cu strigoi în căutare de intercesiuni este măsura intensificării și a difuzării în societatea laică a practicilor liturgice și în general de cult ce guvernează relațiile dintre vii și morți. Modelului liturgic clunisian i se substituie un model al ordinului cerșetoresc. În primul, călugării asigură prin rugăciunile lor mântuirea nobililor binefăcători în schimbul donațiilor pioase de pământuri aprobate de către rudele mortului (*laudatio parentum*). În al doilea, defunctul lasă moștenire individual, într-un testament încheiat în fața notarului, sume de bani destinate cumpărării în cât mai multe biserici a nenumărate liturghii capabile să grăbească ieșirea sa definitivă din Purgatoriu. Pe de o parte, pământul, liturghia călugărilor, voința colectivă a neamului aristocratic. Pe de alta, voința individului, rolul banului și al burgheziei, ordinele cerșetorești și ceea ce Jacques Chiffoleau a numit „contabilitatea lumii de dincolo”: registrul dublu al liturghiilor și al anilor de purgatoriu a căror răscumpărare o îngăduie acestea. Cadrul tuturor acestor practici este comunitatea locală a viilor și a morților, parohia, cuplul indisociabil al bisericii și al cimitirului, chiar și în centrul satului sau al cartierului. În acest cadru apar, în fața morții, noi solidarități. Când nu poate invoca un neam de strămoși (ceea ce face nobilimea), omul de rând se asociază cu vecinii săi, cu cei asemenea, în cadrul meseriei, al parohiei, al comunității de locuitori sau al zonei de influență a unei mănăstiri de Cerșetori. Unul dintre scopurile importante ale gesturilor caritabile și ale confreriilor de ajutor și rugăciune este să asigure în mod egal membrilor lor, după moarte, funeralii demne, apoi intercesiuni necesare mântuirii.

Toată această lume, încă de la începutul secolului al XIII-lea, mișună în *exempla*, în special în acelea care relatează povești cu strigoi. Nu este cazul să le studiem pe toate. Să alegem câteva dintre ele în preocuparea noastră de a arăta evoluția genului, dar și limitele difuzării sale.

CONTRIBUȚIA CISTERCIANĂ

Cistercienii țin simultan de două lumi, cea veche și cea nouă. Astfel povestirile lor par, și ele, să ezite între două genuri: *miracula* și *exempla*. Statutul lor de călugări, liturghia lor și spiritualitatea morții îi apropie de clunisieni, care totuși nu au pregetat să se confrunte. Dar, aparținând unui ordin încă tânăr și fiind mai bine ancorați în economia monetară, aflând din hambarele lor despre toate povestirile colportate aici de către călugării-argați și de lucrătorii salariați, ei asigură o legătură între lumea mănăstirii și societatea sătească, uneori chiar orășenească.

Faptul că literatura omiletică cisterciană deschide larg calea către predica ordinelor cerșetoare este demonstrat din plin de povestirile cu strigoi. În scrierile sfântului Bernard[4], apoi în *Viețile* întemeietorului ordinului de la Clairvaux, morții, așa cum este sora sfântului Malachie sau numeroșii călugări defuncți, apar cu duiumul[5]. Aparițiile morților obișnuiți, călugări sau laici, se înmulțesc mai ales în culegerile cisterciene de la cumpăna secolelor al XII-lea și al XIII-lea: *Exordium magnum* al lui Conrad de Eberbach[6], *Liber miraculorum* de Herbert de Clairvaux[7], manuscrisul inedit de la abația din Beaupré[8], *Liber miraculorum* de la mănăstirea din Himmerod[9]. Opera care încoronează această producție narativă este fără îndoială cea a cistercianului renan Cezarie de Heisterbach, care a încredințat scrisului un număr de peste șaizeci de *exempla* cu strigoi.

Originar din Köln, Cezarie s-a născut către 1180. Student la școala catedrală din acest oraș, el se convertește și face un pelerinaj la sanctuarul sfintei Marii de la Rocamadour înainte de a deveni călugăr la Heisterbach în 1199. Faptul că a îmbrăcat rasa călugărească, precum și devoțiunea față de Fecioară (foarte prezentă în scrierile sale), este o alegere personală, împlinită la vârsta de douăzeci de ani. Semn al vremurilor: diferența este sensibilă între această „vocație“ monastică și destinul stabilit dinainte al unor Otloh de Sankt-Emmeran, Guibert de Nogent sau Petru Venerabilul, „închinați“, crescuți între zidurile unei mănăstiri încă din cei mai fragezi ani ai vieții lor. Destul de repede, Cezarie a devenit magistrul novicilor de la Heisterbach. El se va inspira din această experiență pentru a scrie între 1219 și 1223, sub forma unui dialog fictiv între *magister* (el însuși) și un *novicius*, principala sa operă, *Dialogus miraculorum*. În 1227, el devine prior, ceea ce îi dă posibilitatea să-l însoțească deseori pe abate în vizitele sale la alte abații (Marienstatt, Eberbach, Himmerod în Eifel) și în călătoriile acestuia (până în Țările de Jos) și să-și lărgească astfel o informație scrisă și orală ce transpare în numeroasele sale predici. A murit către 1240, lăsând o importantă operă scrisă, diversă, din care nu vom reține aici decât *exempla* ce menționează strigoi[10].

Cea mai mare parte dintre aceste povestiri se află în *Dialogus miraculorum* destinat învățării novicilor, lecturii individuale sau colective sau predicilor viitoare. Această culegere conține, din 746 de capitole și un număr aproape egal de povestiri, cincizeci de povestiri cu strigoi. Douăsprezece povestiri asemănătoare și uneori identice se regăsesc de altfel în predicile duminicale sau predicile despre psalmi pe care le-a întocmit Cezarie din 1225[11].

În prologul la *Dialogus miraculorum* autorul arată că relatează „fapte miraculoase care se întâmplă în vremurile noastre în fiecare zi“. Iată așadar „miracolul zilnic“: nu este vorba de a capitula în fața șarmului imprevizibil al miraculosului, nici chiar de a celebra miracole extraordinare întâmplate într-o anumită mânăstire, ci de a expune semnele permanente ce îi călăuzesc pe toți cei care știu să le recunoască pe drumul mântuirii. Valoarea sa „exemplară" constituie în fapt „miracolul" așa cum îl înțelege acest cistercian într-o asemenea lucrare preponderent didactică și doctrinară. Aceasta cuprinde douăsprezece „distincții" ce jalonează parcursul ideal al creștinului, de la „meritele" dobândite prin convertire și penitență (primele șase distincții) până la „retribuirile" de după moarte (cele șase distincții următoare). Fiecare povestire este citată și comentată de către „magistru" la cererea novicelui.

Povestirile cu strigoi reprezintă aproximativ 6,6% din total. Așa cum este și normal, găsim trei cincimi din acest procentaj în cea de-a douăsprezecea și ultimă distincție, întrucât strigoii sunt pentru cei vii mijlocul principal de a cunoaște „chinul și slava morților". Morții revin din trei locuri diferite, net deosebite de acum înainte în geografia lumii de dincolo: Paradisul, Infernul și, pentru marea majoritate a povestirilor, Purgatoriul. Preponderența sufletelor din Purgatoriu se explică prin statutul lor de tranzitoriu și prin funcțiile aparițiilor lor: ele nu vizează doar informarea celor vii despre realitățile lumii de dincolo, vestirea iminenței decesului lor sau avertizarea lor împotriva pedepselor din cealaltă lume. Sufletele în suferință și numai ele sunt susceptibile de a-și vedea soarta îmbunătățindu-se grație rugăciunilor, pomenilor și, mai presus de orice, liturghiilor celebrate la cererea celor vii, toate lucruri de prisos pentru cei aleși și inutile pentru damnați. Pentru Cezarie de Heisterbach, morții care cer intercesiuni nu pot veni prin urmare decât din Purgatoriu, chiar dacă, rătăciți de chinurile îngrozitoare pe care le suferă acolo, îl numesc din greșeală „adâncimile Infernului"[12]. Magistrul cistercian nu ezită să-i contrazică pe morții înșiși, pe cei care spun că revin din Infern și de asemenea pe cei care pretind că pomenile constituie cea mai eficace dintre intercesiuni în vreme ce liturghia este, după Cezarie, încă și mai eficace[13].

Pentru că este vorba despre povestiri cu strigoi, este citată o singură sursă livrescă — o culegere cisterciană de povestiri cu viziuni[14]. Toate celelalte povestiri provin din mărturii orale, culese de Cezarie din gura abaților, a călugărilor și a maicilor ce aparțineau ordinului. Cea mai mare

parte au o valoare locală (valea Rinului, Flandra), dar altele, grație călătoriilor lui Cezarie însuși și a informațiilor relatate de abatele său de la capitulul general, se referă la case ale ordinului mai îndepărtate, în special Cîteaux și Clairvaux, leagăne ale cistercienilor[15].

Cezarie se dă drept autor al lucrării: El este *scriptor* al acesteia, iar nu întocmai ceea ce numim noi un autor (căci scrisul medieval este o operă de compilație), dar cu siguranță rolul său este mai important decât al unui simplu scrib. Se folosește de persoana întâi pentru a spune că el este cel care a cules și transcris povestirile, și care a compus apoi lucrarea. Tot el este cel care se ascunde și în spatele rolului de *magister* ce conduce dialogul. Dar valoarea autobiografică a cărții se oprește aici. Contrar lui Petru Venerabilul, Cezarie nu menționează niciodată vreo apariție de care ar fi beneficiat el însuși. Este o trăsătură caracteristică pentru *exemplum*, povestire ce se dorește total obiectivă. Dacă este esențial ca autorul să intervină la persoana întâi pentru a da toate garanțiile privind transmiterea „autentică" a povestirii (spunând: am auzit — *audivi* —, am citit — *legi*), se impune de asemenea ca povestirea să descrie o acțiune care ar putea fi cea a fiecărui creștin. Credibilitatea și eficacitatea unui *exemplum* depind de acest aspect: un *exemplum* este un obiect cultural ce trebuie să poată fi difuzat fără nici o barieră de statut, națiune sau limbă. Fiecare, indiferent cine este și de unde vine, trebuie să și-l poată însuși spre a-i fi de folos. Logica este prin urmare total diferită de cea care prevalează în acele *miracula* ale unui Petru Venerabilul: visul personal pe care îl povestește la persoana întâi este o experiență personală și localizată, nonreproductibilă, care afirmă *hinc et nunc* legitimitatea abatelui și a ordinului pe care îl incarnează. Un asemenea vis autobiografic nu-și află locul la Cezarie de Heisterbach: toate povestirile cu apariții vorbesc despre viziunea unui terț. De aceea cel mai adesea este vorba despre o viziune în stare de veghe și nu despre un vis. Fidel întregii tradiții ecleziastice, Cezarie nu se încrede în vise, în „visuri deșarte" în acea *visio phantastica* de care trebuie totdeauna să ne temem că este inspirată de diavol[16]. Se vorbește despre propriile vise atunci când trebuie să se spună prin ce a trecut persoana respectivă. Dar se vorbește despre viziunile celorlalți când se relatează o tradiție orală supusă scării valorilor sociale.

În această culegere, călugării sunt majoritari printre morții care apar și încă mai mulți printre viii care beneficiază de aparițiile lor. Aparițiile se încadrează, în cea mai mare parte, în tiparul rudeniei spirituale a ordinului cistercian. Ele sunt pentru călugări o chestiune de familie. De unde preponderența unei structuri narative simple: un călugăr defunct îi apare direct fostului său abate, fără a trece (precum cavalerii morți din povestirile lui Petru Venerabilul) prin intermediul unui mesager (*nuntius*, *internuntius*) solicitat să meargă să ceară în numele său liturghiile necesare.

În comparație cu miracolele de la Marmoutier sau de la Cluny, originalitatea cisterciană rezidă în plus într-o participare masivă a femeilor și, mai precis, a maicilor, la schimbul dintre vii și morți. În cele două colecții monastice anterioare pe care tocmai le-am menționat, într-adevăr nu se numără nici o femeie printre morți, nici chiar printre beneficiarii aparițiilor. Dimpotrivă, la Cezarie de Heisterbach cititorul este frapat de prezența unei moarte la patru morți, aproximativ, și de prezența unui mare număr de maici cisterciene printre vizionari. Această feminizare a actorilor participanți la apariție este datorată ponderii „celui de-al doilea ordin“ — ramura feminină — la Cîteaux. Ea anunță *cura feminarum* a Cerșetorilor. Tendința este și mai accentuată în Renania și în Flandra prin rolul maicilor, al beghinelor și al schimnicelor locale, binecunoscute încă din secolul al XII-lea pentru experiențele lor vizionare. Acest lucru este ilustrat cât se poate de bine în mod special de către sora Aczelina, considerată drept „sfântă“ (*beata*) și menționată în trei capitole diferite ca beneficiară a patru apariții de morți[17]: un prior defunct de la Clairvaux, despre care se credea că este în Paradis, îi dezvăluie că s-a dus în Purgatoriu pentru că a sporit prin „avariție“ bunurile mânăstirii. Dimpotrivă, sfințenia stareței Irmentrude de Ditkirchen, la Bonn, îi îngăduie acesteia să fie admisă în Paradis încă din clipa morții sale; ea îi apare totuși după treizeci de zile Aczelinei, spre a-i aduce mulțumiri pentru devoțiunea acesteia față de Cele Unsprezece Mii de Fecioare din Köln. Sora Aczelina avea o mare afecțiune pentru „sora sa spirituală“ din ordin și când aceasta a fost în pragul morții, Aczelina a determinat-o să-i promită că-i va apărea pentru a o informa despre soarta ei în lumea de dincolo: este exact ceea ce face defuncta dezvăluindu-i că este mântuită. În sfârșit, când călugărul David, cu o reputație de sfânt, moare într-o altă mânăstire a ordinului, tunica sa îi revine sorei Aczelina. La puțină vreme după aceasta, defunctul îi apare pentru a-i spune că această tunică va fi mai utilă călugărului Gerhard Waschart. Când o primește, acesta din urmă o împarte, la rândul său, cu fratele Frederic, călugăr la Heisterbach, unde relicva respectivă continuă să manifeste puteri taumaturgice.

Dar toate aceste povestiri nu se desfășoară precum cea de la Marmoutier numai între zidurile mânăstirilor. Ele se deschid larg societății laice (aproximativ 30 % dintre defuncți sunt laici), deoarece călugării sau călugărițele continuă să păstreze cu familia lor trupească, și după moarte, legături pe care înrudirea monastică nu le abolește, chiar dacă ea tinde să i se substituie acesteia. Unui „nobil adolescent“ devenit argat la Clairvaux și trimis la șură pentru a păzi oile, îi apare pe câmp vărul său mort spre a-l însărcina să-i ceară abatelui trei liturghii întru mântuirea sa[18]. Când abatele de la Heisterbach vizitează, în timpul Postului Mare, mânăstirea de maici cisterciene numită „Nazaretului“, o tânără călugăriță decedată cu opt ani mai devreme la benedictinele de la Bredehorn în Frisia îi apare în vis pentru a-i implora ajutorul. Ea a fost abandonată de întreaga sa familie de sânge: tatăl, mama, mătușa dinspre mamă (care a devenit ea însăși călugăriță la „Nazaret“), verișoara ei (cisterciană la Sion) și două alte surori, ambele măritate, ale mamei sale. Tânăra călugăriță defunctă nu a mai beneficiat de rugăciuni din partea surorilor întru religie, adică din partea totalității maicilor benedictine. Intercesiunile ordonate de abatele cistercian vor remedia astfel dubla neglijență a familiei trupești ca și a familiei spirituale. Iar Cezarie va trage concluzia în legătură cu supremația călugărilor albi asupra celor negri care își neglijează proprii morți...[19]

Deschidere și către lumea laică, pentru că mânăstirile cisterciene întrețin (ca și Cluny, deja) relații de orice fel cu aristocrația din împrejurimi. Dar cea mai mare parte dintre nobilii sau cavalerii defuncți care apar în *Dialogus miraculorum* nu au nimic de sperat de la cei vii: ei sunt damnați și nu revin decât pentru a-i pune în gardă pe cei vii împotriva pedepsei infernale pe care o riscă și ei. Aceștia nu sunt, ca pentru Petru Venerabilul, donatori tradiționali sau potențiali. Inserate în economia monetară și comercială, mânăstirile cisterciene nu mai contează atât, pentru a prospera și a se înmulți, pe donațiile pioase ale nobilimii. Nobilii pot fi priviți așa cum sunt: niște josnici războinici, păcătoși și jefuitori. Contele Guillaume de Julliers a meritat exact soarta îngrozitoare pe care o îndură după moarte: diavolul însuși îl informează despre aceasta pe vasalul său Walter, apoi damnatul o confirmă cu tristețe, apărându-i unei schimnice. Dar nu sunt toți la fel de răi: tatăl aceluiași Walter a fost scos din ghearele diavolului, după douăzeci și unu de ani, de rugăciunile asidue ale văduvei sale (ea și-a pierdut un ochi din cauza lacrimilor!) și ale fiului său Thierry, călugăr cistercian pe care diavolul furios îl considera „chel și păduchios“[20].

Două motive justifică în mod special soarta prea puțin de invidiat a oamenilor de arme în lumea cealaltă: violențele exercitate împotriva săracilor și a celor slabi, și practicarea turnirului. Primul lasă în general o speranță mortului, cu condiția ca moștenitorii săi să consimtă la restituirea bunului dobândit pe căi nedrepte. Ca și la Petru Venerabilul, acest tip de apariție reintroduce rolul de *nuntius*, de intermediar între mort și cei vii. De prisos în interiorul mânăstirii, această funcție de intermediar redevine necesară îndată ce relația dintre vii și morți îi include pe laici. Mortul își însărcinează mesagerul să-i pledeze cauza pe lângă copiii săi, pentru ca ei să binevoiască să meargă apoi spre a cere prețioasele intercesiuni abatelui mânăstirii. Așa este această povestire pe care Cezarie o deține de la călugărul Johann de Heisterbach care, el însuși, o are de la fratele său Erkinbert, burghez din Andernach. Acest om l-a văzut pe cavalerul defunct Frederic de Kelle urcat pe un armăsar negru care scuipa flăcări și fum. Mortul i-a cerut să se ducă la fiii săi pentru a-i ruga să-i restituie unei biete văduve blana de miel pe care i-o furase și cu care îi apare îmbrăcat. Dar fiii refuză, abandonându-și tatăl suferințelor eterne[21]. Soarta unui alt cavaler defunct

care s-a îmbogățit prin camătă și i-a lăsat moștenire fiului său bunurile dobândite pe căi nedrepte nu este nici ea de invidiat. Într-o noapte, el bate zgomotos la poarta casei sale strigându-și numele (pe care Cezarie, prudent, se ferește să-l repete), afirmând că este stăpânul așezării. Servitorul fiului său se uită prin gaura cheii și-l recunoaște pe mort, dar răspunde cu ipocrizie că stăpânul său este mort și că nu va deschide. La capătul puterilor, cavalerul defunct pleacă după ce atârnă în ușă peștii pe care îi adusese fiului său. Dimineața, cel din urmă descoperă că această „mâncare infernală pregătită la focul de pucioasă“ s-a transformat în broaște râioase și șerpi[22]. Puține texte exprimă atât de bine ca acesta, până și prin cuvintele folosite (*fortiter pulsans*), caracterul violent al întoarcerii imaginii tatălui împotriva tuturor eforturilor de apărare ale fiului său[23].

O condamnare fără apel îi amenință și pe cavalerii uciși în turnir și care continuă, după trecerea în lumea de dincolo, să se confrunte în numeroase cohorte. În legătură cu ei, Cezarie reia, dar în sensul propriu, metafora sfântului Bernard: ei sunt „miliția diavolului“. Tema nu este străină de cea a „armatei morților“, prin violența și caracterul colectiv al majorității acestor apariții, prin timpul și locurile unde ele se produc, noaptea, la liziera unei păduri, la drumul mare sau pe câmp. Puțini oameni supraviețuiesc unor asemenea apariții. Un asemenea turnir „fantastic“ (nu de trupuri reale, precizează Cezarie, ci de imagini provocate de diavoli) este zărit pe malurile Mosellei în 1223: printre participanții defuncți la turnir, martorii îi recunosc pe contele Ludwig de Looz și pe frații săi Arnold și Heinrich, urmați de cavalerii Dietrich Heiger și Heinrich de Limbach[24]. Altă dată, un preot aude pe câmp, la căderea nopții, zăngănitul unui „foarte mare turnir de morți“ care strigă: „Walter de Milene, Walter de Milene“. Un cavaler cu acest nume murise cu puțină vreme înainte. Până în zorii zilei, preotul se apără trasând cercuri în jurul lui de fiecare dată când se reproduce apariția[25].

În povestirile lui Cezarie de Heisterbach este prezentă întreaga societate laică. Toată lumea măruntă, pestriță și păcătoasă a orașului este însuflețită aici: „soții de preot“, burghezi, cămătari, hoți și preoți seculari sau canonici. Portretul pe care li-l face autorul este departe de a fi totdeauna negativ: la niște femei simple, el știe să recunoască forme de devoțiune pe care le citează ca exemplu. Astfel este emoționanta pietate conjugală a soției cămătarului din Liège: refuzând să-și piardă speranța întru nesigura mântuire a soțului său, ea obține ca trupul acestuia, lipsit de mormânt creștinesc, să fie înhumat la cimitirul între zidurile căruia ea însăși se retrage ca schimnică. Timp de șapte ani, ea se roagă continuu pentru sufletul soțului său, până când acesta îi apare sărăcăcios îmbrăcat și îi cere să persevereze. Încă șapte ani și el îi apare îmbrăcat cu totul în alb, definitiv mântuit[26]. În imediata vecinătate a localității Heisterbach, atracția crescândă față de marele oraș Köln este sensibilă. De fiecare dată când era singur, un burghez din acest oraș recita *Ave Maria*. După moartea sa, el îi apare nepoatei sale acoperit din cap până în picioare cu litere din Rugăciunea către Sfânta Fecioară[27]. Acest gen de povestiri este cel care a trecut, fără a fi nevoie să se schimbe un singur cuvânt, în acele *exempla* ale cerșetorilor.

MAȘINA PREDICATOARE: ORDINELE CERȘETOREȘTI

După cistercieni, corpusul narativ acumulat de călugării ordinelor cerșetorești capătă asemenea proporții încât nu se mai poate calcula. El se sustrage treptat, de asemenea, oricărei ancorări sociologice sau locale determinate: dacă pentru un predicator frații din ordinul său rămân niște informatori privilegiați, eroii povestirilor lor trebuie să aparțină tuturor categoriilor sociale, tuturor grupelor de vârstă și ambelor sexe: cavaleri, meșteșugari, cămătari, țărani creduli, bătrâne femei superstițioase la fel ca și tinere cochete. De altfel, anumite culegeri de predici adoptă o clasificare *ad status* — după grupele socio-profesionale — în căutarea unei mai bune adecvări a cuvântului Bisericii la noile realități sociale. La fel, nu există vreo temă a cărei abordare să fie evitată: întreaga viață a oamenilor obișnuiți — relații conjugale, timpul muncii, tranzacții la târg, escapade la bordel etc. — oferă material pentru predici și lecții de morală. Masa omniprezentă a povestirilor cu strigoi se inserează, în predicile Cerșetorilor, în țesătura densă a relațiilor sociale obișnuite. Desigur, predicatorii vorbesc despre strigoi, referindu-se mai ales la pregătirea pentru moarte sau la incertitudinile trecerii în cealaltă lume, ca și la urmările sale[28]. Dar strigoii se insinuează și altfel, gata să năvălească în cele mai bune momente ale vieții, pentru a reaminti, atunci când ne așteptăm cel mai puțin, că totul are un sfârșit și că trebuie să fim pregătiți pentru moarte.

Iată, de pildă, *Liber exemplorum*, scrisă la mijlocul secolului al XIII-lea de un franciscan englez anonim din provincia Irlandei. Lucrarea este împărțită în două părți de o mărime foarte inegală: prima (șaizeci de capitole) adună *exempla* care se referă la „lucrurile superioare": Christos, Fecioara, îngerii. Găsim aici două povestiri cu strigoi destinate să ne amintească puterea de intermediere a Fecioarei după moarte[29]. Partea a doua (o sută cincizeci și două de capitole) tratează despre „lucrurile inferioare", adică viața cotidiană examinată potrivit seriei de vicii clasificate în ordine alfabetică. Or, nu există domeniu unde strigoii să nu fie utili pentru a-i readuce pe creștini pe drumul cel drept: e suficient ca ei să apară o singură dată și totul reintră în ordine! Grație lor, grija morții nu o va mai părăsi pe tânăra femeie vinovată de *acedia* (neglijență față de îndatoririle religioase) sau pe bețivul înecat în *gula*, viciul mâncătorilor și al băutorilor impenitenți. Iată două exemple[30]: în vreme ce autorul culegerii exercita, cu șapte ani mai devreme, funcțiile de lector la mănăstirea din Cork, o văduvă a fost asasinată noaptea, în camera sa, de un hoț. Câteva zile mai târziu, ea îi apare surorii sale în vârstă de treizeci de ani și îi spune în limba engleză că este arsă într-un mod oribil pentru că în zilele de sărbătoare ea părăsea biserica înainte de împărtășanie: „*for that I hoede out er the un (der) git*". Franciscanul traduce: *Quia exivi ante communionem* și îi explică femeii (*muliercula*) sensul cuvintelor surorii sale moarte: când preotul ia trupul lui Christos (ostia) la liturghie el o face pentru întregul popor din parohie, care, prin urmare, trebuie să fie de față fără nici o excepție. O scenă asemănătoare, cu aceiași actori, îi permite predicatorului, ceva mai departe, să vorbească despre violențele exercitate împotriva persoanelor nevinovate și bunurilor lor: văduva asasinată îi apare din nou surorii sale și o face să-și schimbe hotărârea de a continua represaliile contra ucigașilor săi. Ea spune că dispune de protecția unui luptător (*pugillator*) care ar putea să o răzbune dacă dorește. Consimte să dea numele acestuia, „*Nazareus*“, dar sora ei tot nu înțelege... Aceasta, considerată drept *ydiota*, se duce la franciscan care îi dezvăluie că apărătorul surorii sale nu este altul decât Christos. Și, în grabă, îi ține o mică predică despre justiția și mizericordia divină.

În aceeași epocă, în Flandra, dominicanul Thomas de Cantimpré compilează o lucrare enormă, *Bonum universale de apibus*, care ține deopotrivă de culegerea de *exempla* și de enciclopedie morală[31]. Metafora albinelor, ce compune titlul lucrării, este bine justificată: opera este ca un stup cu fagurii săi în care fiecare alveolă primește o nouă povestire. Și aceasta conține două părți inegale: prima se referă la *prelati*, eclezialștii (douăzeci și cinci de capitole); a doua „la ceilalți oameni“ (cincizeci și șapte de capitole). Fiecare capitol abordează la rândul său zeci de aspecte, ilustrate fiecare prin mai multe *exempla*. Problema „intercesiunilor pentru morți“ atrage, cum este normal, o mulțime de povestiri cu strigoi. Noutatea constă în extinderea noțiunii și a listei de intercesiuni: trilogiei tradiționale a rugăciunilor, pomenilor și liturghiilor vin să i se adauge sub tot atâtea rubrici noi lacrimile, postul, veghea și mâhnirea, restituirea bunurilor rău dobândite, pentru a forma, după modelul ciclului de șapte al viciilor, virtuților sau darurilor Sfântului Duh, un nou ciclu de șapte intercesiuni pentru morți[32]. Grija pentru morți nu mai poate fi o activitate limitată în timp, cantonată într-o ceremonie liturgică; ea trebuie să însoțească toate activitățile cotidiene ale oamenilor obișnuiți, contribuind astfel la modelarea atitudinilor unei pietăți corporale, din ce în ce mai marcată de lacrimi și chinuri trupești, ca și de reflecția asupra fragilității vieții omenești, asupra păcatului și penitenței.

Să mai notăm și cum povestirile cu strigoi subliniază implicațiile economice ale penitenței, lăsând să pătrundă, sub mantia ironiei, critica pe care o provoacă importanța crescândă a banului în chestiunile spirituale. Acest lucru se vede deja în *Liber exemplorum*, ce relatează un fapt care, la timpul său, a făcut mare vâlvă în Ulster: fratele Dunekan, care a fost martor al întâmplării, i-a povestit totul fratelui Robert de Dodington care, el însuși, a reluat-o într-o predică. Unui om avut care cumpără cu prețul arginților mântuirea fiului său recent decedat, un frate franciscan îi vinde indulgențe pentru câțiva bănuți și o porție de vin (*biberagium*, asemănător cu ce era la început *bed and breakfast* ce se oferea din milă unui sărman în trecere). Târgul este încheiat și, în noaptea următoare, „spiritul fiului“ îi apare înconjurat de lumină tatălui său adormit pentru a-i dezvălui că este mântuit. Tatăl trezește întreaga casă, inclusiv pe franciscanul care se căiește că a vândut un bun atât de prețios, în vreme ce el credea că vinde vânt. Vrea să-l răscumpere, dar noul proprietar nu vrea să se dispenseze de el[33]. *Exemplum*-ul este ambiguu: biciuiește cupiditatea anumitor călugări, dar demonstrează și eficacitatea indulgențelor și a pomenilor pentru eliberarea sufletelor din Purgatoriu.

În ceea ce-l privește, Thomas de Cantimpré prezintă acea *restitutio* a bunurilor rău dobândite — gajuri cămătărești și creanțe abuzive — ca pe un mijloc de a elibera morții din chinurile lor: tatăl unui dominican de la care Thomas deține povestirea a murit înainte de a-și fi putut plăti potcovarul care îi potcovise calul; mortul îi apare servitorului său ținând în mână o potcoavă incandescentă și îl roagă să meargă să-l găsească pe fiul său dominican, apoi pe văduva sa, pentru ca ei să-i plătească datoria[34].

Repetarea acelorași motive sau a acelorași *exempla* de la o culegere sau de la o predică la alta, ca și inserarea lor în sisteme de clasificare și de demonstrație recurente tind să atenueze tot mai mult trăsăturile singulare și efectul de surpriză pe care le poate ascunde fiecare dintre aceste povestiri. Apariția unui mort, prezentată de atâtea scrieri ca un fenomen stupefiant și de temut, nu mai este decât o scenografie în care fiecare rol este cunoscut dinainte și a cărei desfășurare se reduce, în cea mai mare parte, la aceeași schemă. Această povestire tip se poate rezuma după cum urmează: unui *quidam* treaz sau, în mod excepțional, adormit, îi apare o rudă moartă, care nu are o înfățișare semeață. Ea îi vorbește la modul direct: „Nu te teme, îi spune, nu vin pentru a-ți face rău. Sufăr chinuri groaznice în Purgatoriu și vin să-ți cer să-mi grăbești eliberarea prin liturghii, rugăciuni și pomeni.“ Cel viu, convins prin vreun „semn“ de adevărul apariției, acceptă să facă cele necesare și în curând mortul îi apare a doua oară arătând înfloritor pentru a-l înștiința că este mântuit și pentru a-i mulțumi.

Banalizarea povestirilor despre apariții de morți nu este un fenomen izolat. Aceasta răspunde unei strategii de ansamblu, al cărei scop este de a crea un mod creștin de familiarizare edificatoare cu moartea și morții, orchestrată în plus prin ritualizarea sporită a funeraliilor, prin valorificarea spațiului cimitirului ca spațiu sacru în inima comunității celor vii, prin participarea la slujba morților și, în clasele privilegiate, prin lectura zilnică a cărții de rugăciuni. Celebrarea de către confrerii a memoriei confraților morți, înmulțirea, la nivelul zecilor și sutelor, a liturghiilor pentru morți, atestă aceeași tendință colectivă. Consider că, două povestiri, reproduse în zeci de exemplare, au, în cadrul acestei ideologii masive a morții creștine, o valoare paradigmatică. Să le intitulăm „Promisiunea celor doi prieteni“ și „Traversarea cimitirului“.

Primul tip narativ reia vechea temă a celor doi prieteni care își fac reciproc promisiunea că primul care va muri îi va apărea celuilalt pentru a-i revela „starea“ sa în lumea de dincolo. Pactul vizează în mod expres provocarea apariției. Aceasta este prin urmare dorită și chiar, în principiu, așteptată[35]. Cezarie de Heisterbach reia această povestire tip cel puțin în alte patru povestiri, făcând să varieze statutele sociale ale protagoniștilor: după caz, aceștia sunt, doi clerici, doi călugări, două călugărițe sau un cavaler și fiica sa[36]. În alte culegeri, aceeași povestire poate să se refere la un învățător și elevul său, sau la doi studenți[37]. În alte părți, servește drept structură de primire pentru tema amanților care jură să se regăsească în ciuda morții[38]. Tema depășește într-adevăr cadrul unor *exempla*. Continuatorul anonimei *Cronici a dominicanului din Colmar* (1308-1314) spune că deține o asemenea poveste de la prietenul supraviețuitor, un vagabond pe nume Sererius, care și-ar fi relatat aventura unei burgheze din Soultzmat, ea însăși informatoare a cronicarului dominican. Defunctul se angajase să-i apară celuilalt în cea de a treizecea zi de la decesul său. În ziua fixată, Sererius intră în taverna unui sat, bea din abundență și, ca în poveștile despre pactul cu diavolul, își uită promisiunea. Mortul ajunge la o casă nelocuită din vecinătate și îl strigă de departe pe un țăran care trecea pe acolo: „Du-te la tavernă, și spune-i lui Sererius că prietenul său îl așteaptă în această casă pentru a-i dezvălui, așa cum a promis, starea morților credincioși și necredincioși“. Îngrozit de această știre, Sererius răspunde că el refuză „să asculte cuvintele morților“. Peste o oră, pe înserat, strigoiul trimite un alt țăran. De data aceasta, Sererius este cuprins de furie: „Nu vreau ca el să-mi vorbească și eu nu vreau să-i răspund!“ Câteva zile mai târziu, căutând un pod pentru a traversa un râu prin vad, el vede apropiindu-se o ceată călare și recunoaște cavaleri morți, uciși în luptă. Traversează cu toții râul în tăcere, cu excepția unuia singur care se îndreaptă către el: este tovarășul lui. Sererius vrea să fugă, dar celălalt îl face să-și schimbe hotărârea amenințându-l cu moartea, și îl obligă să-l asculte[39].

Nenumăratele povestiri despre apariții legate de traversarea cimitirului parohial constituie un alt tip major. Acesta ține de rolul esențial pe care l-a jucat cimitirul, mai ales în Evul Mediu central, în structurarea simbolică a spațiului celor vii. Predicatorii repetă mereu că se poate traversa fără teamă un cimitir noaptea cu condiția de a te ruga pentru morții care se odihnesc aici, că aceștia sunt recunoscători oamenilor pioși și că, în clipa hotărâtă, le vor veni în ajutor. Să luăm povestea preotului care avea obiceiul să se roage pentru morți de fiecare dată când traversa cimitirul. Într-o noapte, el îi aude pe aceștia cum încheie propria sa rugăciune cu „amen, amen“[40]. În altă parte, un cavaler avea obiceiul să vină să se roage în cimitir; în ziua când dușmanii săi îl urmăresc aici, morții ies din mormintele lor pentru a-i sări în ajutor[41]. Cu toate acestea, morții pot să-i și pedepsească pe viii care neglijează să se roage pentru ei, sau să-i amenințe că îi iau cu ei pe cei care încalcă regulile moralei. O povestire binecunoscută pune în scenă un episcop care pretindea să i interzică unui simplu preot să celebreze liturghia morților. Aceștia îl amenință cu o pedeapsă aspră[42]. Într-un *exemplum* nu mai puțin celebru, un bețiv, străbătând noaptea un cimitir, se poticnește de un craniu. Atunci se înfurie: „Ce cauți pe aici, hârcă nenorocită? Vino la mine acasă, vom împărți mâncarea“[43]. Craniul îi răspunde că îi acceptă invitația și că îl urmează; îngrozit, celălalt se închide la el acasă și când mortul bate violent la ușă („*ostium pulsans*“, expresia este aceeași ca la Cezarie de Heisterbach în legătură cu tatăl mort care aduce pești fiului său), pune să i se răspundă că stăpânul lipsește. „Știu bine că este aici, insistă mortul, și voi intra de voie sau de nevoie." Bețivul (care, dintr-o dată, și-a revenit din beție!) deschide ușa și vede intrând „figura mizerabilă a unui bărbat mort, ce oferea spectacolul groaznic al oaselor și cărnii putrede". Urmând schema narativă a invitației reciproce pe care și-o fac un viu și un mort (ca în întâlnirea, la Walter Map, a regelui Herla cu regele pigmeilor), mortul îl invită pe bețiv să vină la el după opt zile. Povestirea fantastică se întrezărește sub *exemplum* iar spaima provocată de morți se exprimă liber în această figură de ecorșeu caracteristică deja pentru macabru.

Să ne oprim pentru a sfârși la curioasa lucrare a lui Rudolf de Schlettstadt*, stareț la mânăstirea Predicatorilor din acest oraș după 1288. Este vorba despre o compilație de cincizeci și șase de anecdote ce se povesteau în această epocă în regiunea respectivă. Lucrarea este dificil de caracterizat iar titlul de *Historiae memorabiles* este datorat editorului modern. De fapt, este în același timp o cronică regională întesată cu zvonuri și fapte imaginare și o culegere de *exempla* susceptibilă de a fi utilizată la amvon. Vreo douăzeci de povestiri se referă la persecutarea evreilor, în special la marele pogrom din Franconia din 1298, presărat cu povestiri despre pretinse profanări de ostii și ucideri legendare rituale de copii creștini de către evrei. Șase povestiri se referă la strigoi, unele mai fantastice decât altele[44]: un episcop din Lübeck iese din mormântul său și îl alungă din biserică, cu lovituri de candelabru, pe succesorul său nevrednic; un cavaler brigand, Swigerus, recunoaște în armata sălbatică dublura armăsarului său slăbit. Seniorul Berthold de Stauffen face o vizită la Basel surorii sale, văduva burghezului Peter Schaller. Acesta din urmă îi apare în camera sa și îi permite să scape tocmai de diavol, preschimbat în femeie. Un ofițer necinstit, Heinrich de Rheinau, călărește cu ginerele său; deodată calul său se abate din drum, cavalerul îi strigă însoțitorului său să se îndepărteze și cade la pământ, cu mâna arsă îngrozitor. Va spune mai târziu că a fost atacat de trei morți pe care ginerele său nu i-a văzut: Eberhard de Habsburg, burghezul Heinrich de Orschwiller și cavalerul Heinrich care a fost ucis în luptă. În sfârșit, două povestiri se referă la un canonic bogat și superior al catedralei din Basel, Dietrich de Spechbach, care acumulează beneficiile eclezia̧stice și iubește bucatele de preț și femeile. În timpul unei vizite pe posesiunile sale, el își petrece noaptea în casa unuia dintre vicarii săi. După ce a mâncat bine și tras un pui de somn până la orele unsprezece, el „se trezește, se duce să se ușureze și se culcă la loc lăsând fereastra deschisă pentru a se putea bucura de liniștea cerului și a aerului“. Fereastra dă spre cimitir unde el zărește deodată o mulțime de oameni care dansează cu torțe și cântă în germană o umilă baladă de jale care este de asemenea o avertizare pentru el. În manuscris, partitura muzicală este transcrisă împreună cu note și cuvinte[45].

Mai târziu superiorul moare, în vârstă, dar fără să se fi schimbat. La puține zile după decesul său, un paznic al catedralei vede în vis sufletul acestuia torturat de demoni pe o coloană înaltă plină cu brice de ras. De data aceasta, este rândul superiorului să cânte, dar în latinește, pentru că era cleric. Încă o dată, manuscrisul reproduce notele cântecului, pe care paznicul l-a reținut atât de bine încât a putut să-l cânte canonicilor:

Nous qui sommes à terrain découvert,
Voix clamant dans le désert,
Nous le désert, nous désertés,
Nous qui sommes sûrs de nos peines[46]*.

---

* Actualmente Sélestat, pe teritoriul francez din secolul al XVII-lea (*n. tr.*).

* Noi care suntem sub cerul liber,/ Glasuri care plâng în pustiu,/ Noi pustiul, noi pustiiții,/ Siguri cum suntem de chinurile noastre.

„Pustiul“ morții este, pentru ceata anonimă a sufletelor în suferință, pierderea legăturilor de rudenie pe care ele nu mai ajung să le reînnoade între ele și nici cu cei vii.

Aceste povestiri ale lui Rudolf de Schlettstadt nu sunt cunoscute decât printr-un manuscris din secolul al XVI-lea, copiat de contele de Zimmern și utilizat parțial de către nepotul acestuia în a sa *Cronică din Zimmern* în limba germană. Sunt reluate aici, între altele, povestea cavalerului brigand Swigerus, a seniorului Berthold de Stauffen și a superiorului Dietrich de Spechbach, spectator al dansului morților (*Totentanz*) din cimitir[47]. Această receptare tardivă a povestirii confirmă că macabrul de la sfârșitul Evului Mediu, cu, primul caz, trupurile descărnate și putrede, iar în celălalt cu dansul morților, a prelungit și depășit totodată reprezentarea sensibil diferită pe care predicatorii Cerșetori din secolul al XIII-lea încercau să o impună. Într-adevăr, acele *exempla* din secolele al XIII-lea și al XIV-lea, în majoritatea lor, nu insistau nici asupra terorii provocate de strigoi, nici asupra ororii morții înseși. Mai degrabă prin distilarea unui minimum de spaimă, ei enunțau aritmetica meritelor, a intercesiunilor și a suferințelor, și reaminteau învățăturile pe care le pot da morții celor vii pentru a-i incita să-și calculeze șansele pentru a scăpa din Infern și de a-și scurta șederea în Purgatoriu.

Așadar, povestirile cunosc modificări după tipurile de lucrări în care se inserează. La fel, ele suportă schimbări, în timp și în spațiu. Uniformizarea relativă, la scara întregii Europe, a culturii creștine în ultimele secole ale Evului Mediu este un fenomen de primă importanță. Dar ea nu trebuie să mascheze nici diferențele socio-culturale, nici diferențele regionale. Marginale în comparație cu centrele urbane ale puterii și ale culturii, unele zone scapă mai mult decât altele rețelei predicării Cerșetorilor și strădaniilor de apostolat provenite din conciliul de la Laterano IV din 1215. Domesticirea strigoilor rămâne aici imperfectă, așa cum se poate constata, la un secol distanță, în trei regiuni foarte îndepărtate una de cealaltă, care au însă în comun faptul că au cunoscut mai superficial sau mai târziu pătrunderea curentelor majoritare ale culturii oficiale: Pirineii din regiunea Ariège, Yorkshire din nordul extrem al regatului Angliei și Bretagne.

SUFLETELE RĂTĂCITOARE DE LA MONTAILLOU

Datorăm cunoașterea strigoilor din Ariège la începutul secolului al XIV-lea registrului de inchiziție al episcopului de Pamiers, Jacques Fournier[48]. Dar o mai datorăm și personajelor investite pe plan local cu puterea de a vedea morții și de a comunica cu ei. Aceștia sunt așa-numiții *armiers* sau „mesagerii sufletelor“. Unul dintre cei mai vestiți este Arnaud Gélis, Alias Boutheillier, din Mas-Saint-Antonin. Arnaud este slujitorul unui canonic, un fel de paraclisier care, sigur de revelațiile pe care le obține de la morți, călăuzește familiile îndoliate — mai ales femeile — către preoții care spun liturghii pentru morți. Câștigă din aceasta băutură și mâncare sau mici sume de bani. Constrâns de judecător, recunoaște că a beneficiat de aproximativ douăzeci de apariții, toate percepute în stare de veghe. Defuncții pe care îi vede izolat îi erau cunoscuți și prin urmare le poate da numele. Mulți sunt canonici (Hugues de Durfort, Hugues de Rous, Athon d'Unzent, Pierre Durant etc.) care, abia decedați, continuă să apeleze la serviciile sale și îl însărcinează să obțină citirea de liturghii pentru ei. El slujește și drept mediator în chestiunile de familie lăsate în suspensie după decesul unei rude: o defunctă pe nume Barcelone îl însărcinează cu reconcilierea ginerelui ei, Guillaume de Loubens, cu fiica sa, care a fugit la fratele ei, Arnaud de Calmelles, la Pamiers; dar fata nu vrea să audă nimic. Lui Brune d'Escosse el trebuie să meargă să-i spună din partea fiicei sale decedate, Barcelone, văduva lui Pons Faure, că trebuie să renunțe la cămășile de mătase. Uneori, Arnaud vede mai mulți morți deodată: când îi apare sufletul lui Pons Bru la vremea culesului viilor, acesta pare însoțit de vreo sută de alte suflete care vin de la biserica Saint-Martin-de-Juillac.

Arnaud nu este singurul care are profesiunea de a vedea morții. Mai există și femei *armières*, ca Arnaude Rives, din Belcaïre, și Raimonde, fiica lui Pons Hugon de La Force. Aceasta din urmă este chiar verișoara lui Arnaud Gélis, care a putut să beneficieze de relațiile sale. Ea vede adesea morții și le vorbește. I se întâmplă chiar să lipsească trei sau patru zile pentru „a pleca cu morții“ și revine de acolo foarte tristă: se recunoaște aici modelul „șamanic“ al călătoriei cu morții, existent de asemenea la *benandanti* din Friuli și a cărui formă demonizată de Biserică va fi sabatul vrăjitoarelor[49]. În cursul călătoriilor sale, Raimonde i-a văzut pe părinții lui Arnaud, care i-au dat ei misiunea de a transmite mesaje fiului lor. Mama sa, Rousse, vrea ca el să dăruiască unei biete bătrâne un voal de bună calitate, iar tatăl său, Raimond Gélis, îi cere să ramburseze o datorie pe care el nu a avut timp să o plătească.

Deși toți martorii interogați de inchizitor subliniază rolul privilegiat al acestor *armiers*, ei admit însă în mod unanim că morții, înzestrați cu un corp, în ciuda faptului că sunt invizibili, sunt omniprezenți. În asemenea măsură încât riscăm să ne izbim de ei fără să știm dacă, în mers, întindem brusc brațele sau picioarele... Țăranii din Montaillou nu au adoptat cu adevărat reprezentarea ecleziastică a Purgatoriului, apărut, cu toate acestea, cu un secol înainte. Un singur mort își evocă suferințele în „focul purgator“, dar este un canonic de la Pamiers, Pierre Durand. Ceilalți rătăcesc „pe dealuri și prin vâlcele“ în imediata apropiere a satului, pe drumuri și în jurul caselor. Ei vizitează de preferință bisericile ai căror enoriași au fost, unde au fost înmormântați, unde rudele lor se roagă și întrețin pentru ei candele cu ulei. Numai damnații sunt duși de demoni în râpe. Cât despre evrei, nu se știe dacă ei se duc în „locul de odihnă“, poate chiar vor merge și ei în Paradis, dar, pentru moment, este sigur că nu intră în biserici. De Sărbătoarea Tuturor Sfinților, cohorte de suflete ajung împreună la „locul de odihnă“, o anticameră pământească, liniștită și lipsită de suferință, a Paradisului care se va deschide pentru ei în timpul Judecății de Apoi.

Prin urmare, reprezentărilor „verticale“ ale lumii de dincolo pe care le impune Biserica — de la Infern la Cer trecând prin Purgatoriu — țăranii din Montaillou le opun, potrivit expresiei lui Emmanuel Le Roy Ladurie, un „folclor orizontal“ care îi menține pe morții apropiați cât mai aproape de cei vii și îi scutește de chinurile și dezrădăcinarea unui Purgatoriu îndepărtat. Dar sătenii își enunță credințele fără spirit de contrazicere, mulțumindu-se să repete ceea ce, cred ei, s-a spus mereu prin văile lor. De

altfel, așa cum o demonstrează rolul lui Arnaud Gélis, toate aceste credințe diverse conviețuiesc destul de bine împreună, cel puțin până la sosirea inchizitorilor.

„SPIRITELE“ DIN YORKSHIRE

Către 1400, un călugăr anonim de la abația cisterciană de la Byland, situată în comitatul York, în nordul extrem al Angliei, cercetează un manuscris vechi de mai bine de două secole din biblioteca mânăstirii sale și își dă seama că în două locuri câteva file rămân goale... Prestigiul operelor pe care le cuprinde manuscrisul (lucrări ale lui Cicero și, mai recente, ale lui Honorius Augustodunensis) nu-i modifică hotărârea de a adăuga cu mâna sa vreo duzină de istorioare pe care el însuși le-a auzit povestite în împrejurimi: „povestiri cu fantome“[50]. Prezența pe filele vecine ale unor opere de retorică și a unei colecții de locuri comune referitoare la penitență sugerează că cistercianul avea intenția să utilizeze aceste povestiri ca *exempla* (pilde). Dar, în mod cât se poate de evident, el a cedat în special fascinației exercitate de poveștile extraordinare și pur fantastice[51]. Toate aceste povestiri se referă la fapte locale și recente, la care călugărul nu a fost un martor direct, ci care care i-au fost relatate pe cale orală. Narațiunea se situează într-un peisaj cunoscut, ale cărui locuri sunt apropiate și numite: abația cisterciană vecină de la Rievaulx, satul Ampleforth citat de mai multe ori, orașul York etc. Călugărul de la Byland se declară preocupat să relateze întocmai fie zvonul public (*dicitur, referunt aliqui...*), fie mărturia „celor bătrâni“ (*veteres, seniores, antiqui*). Dar, spre deosebire de autorii de *exempla*, el nu citează nominal nici un informator. El nu caută să dea o garanție ecleziastică povestirilor sale și acestea sunt poate mai libere față de modelele culturale oficiale. El se ferește de asemenea să facă vreun comentariu moral la povestiri[52].

Din douăsprezece povestiri, unsprezece se referă la apariții ale morților[53]. Ele nu prezintă o structură narativă unică. Unele amintesc de *miracula* sau *exempla* întâlnite deja, cu rolurile distincte al mortului, al beneficiarului și uneori al destinatarului apariției. Într-un caz „miraculos" (*mirabili dictu*) — cel al unei femei ce poartă un spirit în spate[54]... —, nu există nici o dezvoltare narativă. În alte cazuri, dimpotrivă, povestirea cunoaște numeroase amplificări[55].

Aceste apariții sunt totdeauna percepute în stare de veghe, niciodată în vis. Este vorba despre apariții individuale, care se produc însă frecvent, ca și în alte culegeri, pe fundalul unei cete de morți: într-un caz, cincisprezece spirite invizibile, iar în altul treizeci însoțesc spiritul care se arată singur[56]. Într-o altă povestire, un cortegiu de morți călărind animale amintește de trupa care i-a apărut lui Walchelin, în povestirea lui Orderic Vital: Richard Rountree din Cleveland pleacă în pelerinaj la Santiago de Compostela cu un grup de pelerini. Aceștia poposesc noaptea la marginea drumului regal și organizează un schimb de pază din cauza „spaimelor nocturne"; atunci când este rândul său să vegheze, Richard vede trecând o mulțime de morți ce fac un zgomot mare și călăresc pe *mortuaria*, adică pe cai, oi, boi și alte animale oferite Bisericii în timpul funeraliilor[57].

Considerate global, motivele și scopurile aparițiilor sunt conforme cu schemele obișnuite și cu ideologia ecleziastică. Spiritele se manifestă din cauza păcatelor neispășite: crime (printre care omorârea unei femei însărcinate), furturi (după caz, de linguri sau de șase bani sau de fân pentru a îngrășa în mod fraudulos un bou), sperjur, sustrageri de moștenire, concubinajul unui preot sau chiar moartea fără botez a unui nou-născut (ceea ce amintește cazul fratelui vitreg adulterin al lui Guibert de Nogent). Mai mulți au fost excomunicați din timpul vieții și au murit fără să se fi reconciliat cu Biserica. Sunt suflete în suferință pe care cei vii le „conjură" în mod ritual să le spună „numele", „cauza" (apariției lor) și „remediul" (de care au nevoie) (*nomen, causam, remedium*). Acest „remediu" este în mod obișnuit „absolvirea de păcate" acordată de un preot. Clericii intervin așadar și ei, dar mai ales în calitate de destinatari ai apariției, capabili să spună liturghii întru mântuirea mortului.

În ciuda acestor trăsături destul de comune, această colecție de povestiri se delimitează, prin caracterul său

fantastic, de majoritatea așa-numitelor *exempla* contemporane. Numai povestirile relatate de William de Newburgh cu două secole mai devreme, exact pentru aceeași regiune, Yorkshire, prezintă trăsături similare în ceea ce privește modurile de apariție ale strigoilor și mijloacele folosite de cei vii pentru a se debarasa de ei. În aceste povestiri, nu este niciodată vorba despre „suflete din Purgatoriu", ci despre „spirite", foarte corporale, care ies din morminte, se răspândesc în afara cimitirului, îi terorizează pe sătenii care le recunosc ușor și îi agresează cu nespusă violență. Aceste „spirite" (*spiritus*) se prezintă în mod obișnuit sub o formă umană, dar unele sunt capabile de metamorfoze surprinzătoare: unul dintre ele, fost „mercenar" de la Rielvaux, îi apare unui bărbat sub forma unui cal care se cabrează, apoi a unei clăi de fân, prevăzută cu o lumină în mijloc și, în sfârșit, „sub chipul unui om" ce îi propune celui viu să-i ducă sacul cu bob (leguminoase legate în mod tradițional de moarte), dar nu dincolo de un torent, un fel de graniță simbolică pe care el refuză să o treacă[58]. Un alt mort, care fusese excomunicat, îi apare croitorului Snowball sub înfățișarea unui corb care zburătăcește ca și cum urma să moară și aruncă scântei. Lovindu-l cu violență pe omul respectiv, îl rănește cu cruzime și îl face să cadă de pe cal. Același spirit reapare apoi sub forma unui câine purtând un lanț la gât, dar capabil să vorbească asemeni oamenilor spre a-l ruga pe Snowball să ceară intercesiuni pentru el de la un preot. Când îi apare din nou, se arată sub forma unei capre care geme făcând „ah! ah! ah!", cade la pământ, iar apoi se ridică sub înfățișarea unui bărbat foarte înalt. Pe parcursul întregii povestiri, alte două spirite îi dau târcoale lui Snowball. El nu le vede, dar află de la primul spirit că unul, ucigașul soției sale, este ca un juncan fără ochi, gură sau urechi (el nu poate comunica cu viii, și prin urmare nu va fi nici conjurat, nici mântuit), în vreme ce celălalt, sub forma unui vânător sunând din corn (ceea ce evocă Vânătoarea Sălbatică), este un călugăr mort pe care numai un copil pur (privilegiul virginității) îl va putea conjura[59].

Chiar atunci când vin să ceară în mod expres intercesiuni, aceste spirite sunt intenționat agresive, periculoase și de temut. Rana provocată de corb lui Snowball este un mijloc de șantaj: spiritul nu-i va dezvălui mijlocul magic de a se vindeca (frecându-se cu o anumită gresie pe care o va găsi sub o piatră plată într-un torent), decât atunci când acesta îi va aduce absolvirea păcatelor din partea unui preot. La Kilburn, spiritul lui Robert, fiul lui Robert de Boltebi, fuge noaptea din cimitir, îi terorizează pe locuitori și îi face pe câini să urle[60]. Spiritul fostului preot de la Kirkby, Jack Tankerlay, revine într-o noapte să-i smulgă un ochi fostei sale concubine[61]. La Ampleforth, un spirit anonim îl urmărește patru nopți la rând pe William de Bradforth strigând de trei ori „how! how! how!“; glasul său înspăimântător răsună ca ecoul în munți, gonind câinele speriat al lui William la picioarele stăpânului său[62]. Tot la Ampleforth, spiritul surorii lui Adam de Lond este cauza „spaimelor nocturne și a teroarei oamenilor din sat“[63]. La Cleveland, spiritul unui mort care fusese excomunicat urmărește un om timp de douăzeci și patru de mile și, nereușind să-și obțină „conjurarea“ de la un alt martor, îl aruncă peste un gard[64].

Cea mai mare parte dintre acești morți sunt numiți. Sunt cu toții bărbați (cu o singură excepție) și toți laici (cu excepția unui preot și a unui canonic). Toți beneficiarii aparițiilor sunt deopotrivă laici, locuitori în aceleași sate, dar rareori rude foarte apropiate. Într-un cuvânt, sistemul înrudirii trupești sau spirituale, atât de important în alte culegeri narative, cedează aici locul în favoarea relațiilor de vecinătate și comunității locuitorilor.

Două povestiri situează însă relațiile de rudenie într-o perspectivă originală: din ceata morților pe care o zărește în cursul pelerinajului său la Santiago de Compostela, Richard Rountre vede desprinzându-se un nou-născut care se rostogolește la picioarele sale într-un ciorap. Micul spirit îi explică că el este fiul său avortat și că moașele l-au înmormântat într-un ciorap al mamei fără a-l fi botezat. Tatăl înfășoară copilul în propria cămașă și îi dă un nume, invocând Sfânta Treime. Imediat, copilul își revine, bucuros de această recunoaștere a rudeniei, un fel de botez laic sălbatic, ținând loc de botez *post mortem*. Gestul patern evocă practica, ce se răspândește în această epocă, a „sanctuarelor de răgaz“ la care copiii morți nebotezați erau duși în speranța că vor învia timp de o clipă, numai cât să li se acorde botezul[65].

Ultima povestire ilustrează un alt aspect al înrudirii: conflictul, în persoana soției, dintre căsătorie și filiație, dintre, pe de o parte, neamul soțului și al fiilor iar, pe de altă parte, descendența paternă a soției. Sora lui Adam de Lond (identificată astfel prin referirea la rudele paterne) i-a dat fratelui său niște zapise aparținând soțului său. Când ea moare, Adam îl expulzează pe cumnatul său și pe nepoții săi de pe domeniu, „și anume un *toft* și un *croft** cu dependințele lor la Ampleforth și o bucată de pământ la Heslerton cu dependințele sale“. Dar moarta îi apare lui William Trower pentru a-l însărcina să-i ceară lui Adam să restituie zapisele și pământul, altfel ea nu va putea „să se odihnească în pace până în ziua judecății“. Adam refuză. În noaptea următoare, William „o conduce“ pe moartă direct în camera lui Adam. Cum acesta rămâne neclintit în hotărârea sa, sora sa îl previne că o va înlocui în chinurile sale când el însuși va muri. Se spune că fiul lui Adam de Lond, probabil pentru a scurta caznele tatălui său în lumea de dincolo, a sfârșit prin a da parțial satisfacție moștenitorului legitim.

În ciuda faptului că povestirile vorbesc totdeauna despre „spirite“, acestea din urmă au o extraordinară „corporalitate“. Femeia care aduce un spirit în spate acasă la ea „își înfige adânc degetele în trupul spiritului, ca și cum carnea acestui spirit ar fi fost o fantasmă putredă, iar nu solidă“[66]. Când croitorul Snowball dă o lovitură de spadă spiritului care a luat forma unui corb, i se pare că aude sunetul unei perne lovite (în aceleași împrejurări, o povestire de Cezarie de Heisterbach evoca un zgomot asemănător). Aceste spirite sunt atât de concrete încât cei vii le pot apuca (*comprehendere*), le pot duce în spate sau pot să se lupte cu ele: tânărul Robert Foxton reușește să rețină un spirit, la ieșirea din cimitir, înghesuindu-l în poarta bisericii (*kirkestile*) până când preotul, alertat de către ceilalți tineri din sat (*iuvenes*), sosește pentru a-l conjura[67]. Spiritele vorbesc, dar cu o voce stranie de ventriloci: unul vorbește „din interiorul viscerelor și nu cu limba, ca într-un urcior gol“[68]. Snowball contemplă prin gura spiritului care îi vorbește, „lăuntrurile“ acestuia, care „își formează cuvintele în intestine și nu vorbește cu limba“[69].

---

* *Toft* (engl.), mică gospodărie de țară; *croft* (engl.), grădină (*n. tr.*).

Toți martorii caută să pună capăt revenirilor nocturne ale acestor spirite. Mijlocul obișnuit este să obțină iertarea păcatelor de la preot, retribuit așa cum se cuvine: spre a elibera spiritul care i-a apărut, Snowball plătește cinci scuzi pentru a obține anularea excomunicării de către un preot din York, rostită chiar de acesta. Iertarea este scrisă pe o țidulă și Snowball se angajează să „nu defăimeze oasele“ spiritului, adică să nu-i dezvăluie numele și cauza chinurilor sale. Apoi, el îi pune pe toți călugării Cerșetori din oraș să spună pentru mort o sută optzeci de liturghii în două sau trei zile. În sfârșit, revine la Ampleforth pentru a îngropa în mormânt țidula de iertare. Scopul său este în același timp, se pare, să păstreze secretul acestei stranii „confesiuni“ și să-i vestească spiritului că este eliberat din suferința sa. În vremea aceasta, spiritul „culcat pe spate“ îl observă fără știrea sa. Snowball nu-i vede nici pe demonii care chinuie spiritul, cu atât mai aprig cu cât ei știu că prada le va scăpa în curând. Legitimitatea acestei proceduri în trei acte este confirmată de mai mulți canonici și de un nobil confesor, fratele Richard de Pickering. Era aceeași metodă pe care o propovăduia, cu două secole înainte, clerul din regiune, după mărturia lui William de Newburgh. Dar, către 1400, se vede cum dăinuie de asemenea o metodă mai expeditivă și care nu este exclusiv a tinerilor săteni: abatele și mânăstirea din Bellelande sunt, într-adevăr, cei care ordonă exhumarea din cimitirul lor a trupului parohului de la Kereby (revenit spre a-i scoate un ochi concubinei sale), nu pentru a-l arde (ca în povestirile lui William de Newburgh), ci pentru a-l arunca cu sicriu cu tot în eleșteul din Gormyre.

Astfel călugărul-scrib este interpretul zvonurilor din sat. El nu caută nici să ilustreze afinitățile spirituale ale unei comunități de călugări, nici să demonstreze familiilor aristocratice legate de mânăstire eficacitatea intercesiunilor monastice pentru morți, nici, în sfârșit, să impună credincioșilor *exempla* edificatoare și gata făcute. El face mai curând operă de etnolog *avant la lettre*, sedus de acele *mirabilia* din ținutul său, înregistrând credințe și practici în care învățăturile Bisericii sunt indisolubil amestecate cu tradiții amintind de vechile saga din Europa de Nord.

UN STRIGOI BRETON

Ultima mărturie pe care am dori să o evocăm aici este prea izolată pentru a avea o valoare probatorie. Ea prezintă totuși interesul unei comparații posibile cu povestirile călugărului din Byland. Este vorba despre un *exemplum* în franceză, extras dintr-o colecție de predici manuscrise de la începutul secolului al XV-lea[70]. Povestea se petrece în Bretagne. Un brutar, mort de curând, revine noaptea să-și ajute soția și copiii, plămădind aluatul cu ei și încurajându-i la muncă. Familia sa fuge, în vreme ce vecinii aleargă pentru a vedea „minunea“. Ei îl alungă pe mort făcând zgomot, dar el revine curând și aruncă cu pietre în ei. Ocolind drumurile, el sosește acoperit de noroi până la coapse, ceea ce îi sporește aspectul înspăimântător. Oamenii se întreabă dacă este vorba „despre un mort sau despre un spirit rău“. În sfârșit, ei se decid să deschidă mormântul unde îl găsesc pe mort „plin de noroi până la genunchi și până la coapse, așa cum îl văzuseră mergând pe drum“. Mai întâi ei acoperă groapa, dar aceasta nu e de ajuns spre a-l împiedica pe mort să revină. Atunci ei decid să-i zdrobească picioarele, ceea ce pune capăt definitiv rătăcirilor mortului.

Așa cum scrie Hervé Martin, care a descoperit și publicat acest text singular, suntem departe aici de acele *exempla* obișnuite în care sufletele din Purgatoriu imploră intercesiunile celor apropiați. Aici nu este vorba nici despre liturghii, pomeni și rugăciuni, nici de Purgatoriu, nici de cea mai mică binecuvântare. O dată mai mult, prin acționarea fizică asupra cadavrului se speră fixarea mortului în mormânt. Totul se petrece ca și cum strigoiul și cadavrul s-ar identifica, ca și cum primul ar aduce în mormânt noroiul care îl murdărește. Acest strigoi este un mort răufăcător, asemănător celor din Yorkshire din aceeași perioadă și suferă din partea populației locale un tratament la fel de violent. Se poate admite în ambele cazuri persistența, în ciuda acțiunii Bisericii (cel care ne relatează această povestire este un predicator), „a unei străvechi credințe în supraviețuirea dublului“. Se mai vede aici acțiunea practicilor rituale foarte diferite de cele ale

Bisericii, de îndepărtare a morților răufăcători: unii clerici le-au dezaprobat, dar alții, chiar în secolul al XV-lea, le-au admirat caracterul „miraculos".

La marginea nucleului central al creștinătății occidentale înfloresc credințe și practici pe care unificarea structurilor ecleziastice nu le-a atins încă, dar pe care „mașina predicatoare" (a cărei procedură inchizitorială este de asemenea un aspect) este pe cale să le absoarbă: acestui fenomen îi datorăm, parțial, asemenea documente. Devierile față de norme apar în absența discursului dominant care se extinde treptat pretutindeni. Ele provin din straturi culturale mai vechi și tenace, chiar anterioare, unele, creștinismului. Dar ele nu sunt doar niște „supraviețuiri" pasive ale vechilor păgânisme. Trecerea secolelor a permis o impregnare progresivă și reciprocă a reprezentărilor. În curând se vor dezlănțui procesele de vrăjitorie și deja inchizitorii se neliniștesc. Dar în secolul al XV-lea, tradițiile folclorice cele mai „sălbatice" rămân tolerabile și atâta mereu curiozitatea multor clerici.

VII

Morții și puterea

Trei lungi povestiri se disting de toate celelalte prin dimensiunea lor — care o atinge pe cea a unor veritabile mici tratate — și prin forma lor: cea a unor lungi dialoguri cu strigoiul, solicitat să răspundă unei serii de întrebări sistematice. Întrebările și răspunsurile date se referă în special la statutul mortului și, în general, la morți și la soarta lor în lumea de dincolo. Aceste dialoguri se fac ecoul marilor dezbateri contemporane asupra acestor teme. Ele atestă astfel inserarea reflecției teologice în genul narativ. Interesul lor rezidă în diversitatea punctelor de vedere expuse și aceasta pe parcursul unei lungi perioade, întrucât aceste texte se eșalonează de la începutul secolului al XIII-lea până la prima jumătate a secolului al XV-lea. În sfârșit, destinul aparte al acestor texte — oferite împăratului sau papei — va permite precizarea funcției politice a povestirilor cu strigoi. Prima dintre aceste povestiri a fost deja analizată printre *mirabilia* compilate de Gervasius de Tilbury pentru împăratul Otto al IV-lea de Brunswick la începutul secolului al XIII-lea. Distingându-se prin lungimea, structura și destinația sa de celelalte povestiri cu strigoi ale acestui autor, ea reprezintă o formă elementară a genului deopotrivă narativ și didactic ilustrat de celelalte două opuscule despre care trebuie să vorbim acum.

SPIRITUL LUI GUI DE CORVO

La aproximativ un secol după Gervasius de Tilbury, în 1324 sau 1325, Jean Gobi, stareț al dominicanilor din

Alès, îi prezintă papei Ioan al XXII-lea, la curtea de la Avignon, relatarea unei întâmplări destul de asemănătoare cu cea a strigoiului din Beaucaire. O întâmplare în care el însuși fusese recent implicat. Într-adevăr, chiar el a condus, în perioada cuprinsă între 27 decembrie (Sfântul Ioan Evanghelistul) și Boboteaza din același an, interogatoriul spiritului lui Gui de Corvo, un burghez din Alès decedat la 16 decembrie precedent. De atunci, spiritul invizibil bântuie camera văduvei sale. Pentru edificarea papei, Jean Gobi redactează o versiune scurtă a evenimentului în care vorbește la persoana întâi și explică cum a interogat „vocea invizibilă“ a spiritului și a adunat răspunsurile sale[1]. Peste vreo zece ani, povestirea sa este dezvoltată într-o versiune lungă unde starețul este numit la persoana a treia. Jean Gobi nu este în mod obligatoriu autorul acestei a doua versiuni, care se poate să fi fost reelaborată de către un alt dominican. Bucurându-se de un succes enorm, ea a fost tradusă din latinește în numeroase limbi moderne europene și chiar dotată, cel puțin o dată, cu o iconografie. Nu este imposibil, așa cum sugerează concluzia versiunii lungi în mod explicit, ca acest text amplificat să fi apărut în 1334 în contextul dezbaterilor de la Avignon despre Viziunea Beatifică[2].

Jean Gobi interoghează spiritul în trei rânduri: în noaptea de 27 decembrie, el îi pune o primă serie de treizeci de întrebări la care spiritul este constrâns să răspundă pe loc. Cel de-al doilea interogatoriu are loc în ajunul Bobotezei, dar este mai scurt pentru că Jean Gobi a omis de data aceasta să îl implore pe spirit să-i dea ascultare: după opt întrebări, spiritul dispare într-un curent de aer. Ei se întâlnesc o ultimă oară a doua zi: de data aceasta, rolurile par inversate și spiritul, înviorat, îi denunță pe predicatorii cei răi și viața desfrânată a cuplurilor (este oare aceasta o mărturisire a propriilor păcate?) și cere trei sute de liturghii pentru el și soția sa. În continuare, cum spiritul nu s-a mai arătat, Jean Gobi a considerat că a fost nevoit să părăsească Purgatoriul și, de Paști, a ajuns în Paradis.

Ritualul de conjurare îndeplinit de stareț cuprinde un mare număr de precauții. Alertat de văduvă, Jean Gobi ajunge la fața locului însoțit de un profesor de teologie, de un lector în filosofie al mânăstirii și de un notar pentru a

întocmi procesul-verbal în forma cuvenită. Desemnată de primarul orașului, o escortă de două sute de oameni înarmați îl însoțesc și păzesc toate ieșirile casei (ei sunt dispuși trei câte trei ca semn de cinstire față se Sfânta Treime). Fiecăruia i se cere să se spovedească, starețul spune o slujbă de *requiem*, apoi toate cotloanele casei sunt stropite cu agheasmă. La miezul nopții, un zgomot de mătură se face auzit și văduva îngrozită recunoaște în aceasta sosirea spiritului invizibil al soțului ei. La sfaturile starețului, ea îi cere să mărturisească cine este. O dată împlinit acest lucru, Jean Gobi ia cuvântul pentru a obliga spiritul să se supună voinței sale și să-i răspundă la toate întrebările.

Unele întrebări nu au alt scop decât să verifice dacă este vorba despre un spirit „bun“: de exemplu, acesta trebuie să recunoască dacă starețul poartă „trupul lui Christos“ ascuns în sutană (un spirit rău s-ar fi ferit să răspundă...). Întrebările cele mai originale se referă la locurile din lumea de dincolo: pentru spirit, Purgatoriul este dublu (*duplex est purgatorium*): el suportă alternativ Purgatoriul obișnuit, diurn, în centrul pământului, și Purgatoriul special, nocturn, pe locul de pământ unde a păcătuit, adică în dormitorul său. Biserica nu a reținut în final o asemenea dualitate a Purgatoriului, dar această concepție nu era străină scolasticii dominicane a lui Albert cel Mare și *Suplimentului* pe care elevii lui Toma d'Aquino l-au adăugat *Sumei teologice* a magistrului lor[3]. El însuși dominican, Jean Gobi nu putea ignora acest curent. Oricum, în comparație cu asertțiunile strigoiului din Beaucaire cu un secol mai devreme, cele ale spiritului burghezului din Alès sunt mult mai conforme cu învățătura de-acum înainte temeinic stabilită a Bisericii: sistemul celor trei locuri principale (Infern, Purgatoriu, Paradis) este bine cunoscut.

Celelalte răspunsuri ale spiritului confirmă de asemenea idei deja bine statornicite: despre focul trupesc pe care îl suportă în Purgatoriu ființele imateriale, despre utilitatea intercesiunilor pentru morți, despre ajutorul îngerilor. Este evident că textul compus de Jean Gobi și amplificat ulterior nu este doar relatarea unui eveniment miraculos. Este în primul rând o pledoarie doctrinară, o demonstrație prezentată sub forma neașteptată a dialogului cu spiritul unui mort, un fel de *disputatio* teologică despre lumea de dincolo, despre iertarea suferințelor și despre mântuire.

Așadar, scopul opusculului nu este întocmai același cu cel al lungii povestiri „miraculoase“ a lui Gervasius de Tilbury. Acesta este fără îndoială mai fascinat de miracol și de valoarea profetică și politică a revelațiilor mortului. Similitudinile nu lipsesc însă dacă se iau în considerare cei doi protagoniști principali: fetița de unsprezece ani și văduva. Femeia care, la 27 decembrie, se duce cu prietenele și vecinele sale la starețul predicatorilor din Alès pentru a-i cere ajutorul este o văduvă tulburată de moartea foarte recentă a soțului său și de un puternic sentiment de vinovăție ca urmare a unui păcat comis cu el, în patul conjugal, unde spiritul vine acum să o terorizeze în fiecare noapte. Textul nu ne dezvăluie acest păcat pe care îl apără secretul confesiunii, dar care privea cu siguranță comportamentul sexual al soților, dacă nu o fi fost vorba despre un infanticid. Soții și-au mărturisit păcatul în penitență, dar nici soțul înainte de moarte, nici văduva sa nu l-au ispășit. Obsesia revenirilor nocturne are asupra văduvei chiar efecte psihosomatice: când simte că spiritul îi trece prin preajmă, ea urlă și cade leșinată. Este realmente posedată, însă nu de diavol, ci de spiritul soțului său defunct, fantasmă a propriilor sale remușcări. Conjurând spiritul, dominicanul exorcizează așadar femeia. Este ceea ce reprezintă admirabil o miniatură atribuită lui Simon Marmion într-un manuscris al versiunii franceze a dialogului (*il. 5*)[4]. Făcând cerc în camera de dormit în jurul locului unde spiritul este considerat că se află, văduva și ceilalți martori fixează cu privirea centrul gol al încăperii, acolo unde trebuie să se găsească spiritul invizibil. În spate, un personaj se înclină într-o parte pentru a încerca să zărească strigoiul: dar nu este nimic de văzut! Numai dominicanul nu privește acest punct central: el își îndreaptă ochii spre chipul femeii, desemnând astfel adevăratul loc al obsesiei. Exorcizarea și liturghiile eliberează spiritul, care astfel ajunge în Purgatoriu. Dar când Jean Gobi, pentru a încheia, o îndeamnă pe văduvă să ducă de acum înainte o viață cucernică, el o face pentru a o elibera de greutatea păcatului său și de sentimentul vinovăției.

BUNICUL LUI ARNDT BUSCHMANN

Încă un secol și găsim un alt opuscul de vreo patruzeci de pagini, scris în germana medie[5]. El povestește în detaliu aparițiile repetate ale unui mort, Heinrich, nepotului său Arndt, între 11 noiembrie 1437 și Înălțarea din 1438. Arndt Buscmann însuși ar fi compus acest text la ordinul strigoiului, după ce va fi intrat în ordinul de la Prémontré și după ce va fi învățat să scrie. În 1450, Arndt ar fi prezentat mărturia sa papei Nicolae al V-lea în timpul unui pelerinaj jubiliar la Roma. Cu toate acestea, chiar dacă nu încape îndoială că un țăran din Renania este la originea acestui text, este plauzibil că nu l-a scris el sau, cel puțin, că nu l-a scris singur. De altfel, o versiune în limba latină a textului, datorată dominicanului Johann de Essen (1444), nu va întârzia să circule. Un alt indiciu este folosirea, chiar de-a lungul întregii versiuni germane, a persoanei a treia, cu trei excepții[6]. O mână de cleric este mai mult ca sigur în spatele acestui țăran care se prezintă el însuși ca neștiutor de carte[7] și care menționează diverse contacte cu diverși preoți (preotul din parohia sa de la Miderich, un preot din Köln). Trebuie să notăm și influențele evidente ale unor povestiri despre viziuni, începând cu *Disputa* dintre Jean Gobi și spiritul lui Gui de Corvo, a cărei difuzare în latină ca și în germană era considerabilă deja de un secol. Multe din întrebările pe care Arndt le pune spiritului bunicului său par să provină direct din textul anterior: cum poate vorbi spiritul, dacă nu are limbă? De ce a primit acest spirit, mai degrabă decât altul, favoarea de a apărea? De ce este Arndt beneficiarul apariției, și a fost preferat altei persoane? În ce ordin al societății este mai bine să trăiești pentru a scăpa de suferințele din lumea de dincolo[8]? Jean Gobi pusese deja aceste întrebări strigoiului invizibil din Alès.

Ceea ce știm din povestirile autobiografice despre apariții ne îndeamnă însă la prudență: aproape toate cele pe care le-am examinat sunt considerate vise. Dimpotrivă, aici, Arndt este totdeauna treaz când îl vede pe bunicul său mort. Prima dată, el îl vede chiar sub forma unui câine, urmând tipul de apariție atestat și într-una din povestirile călugărului de la Byland. Or, în acest ultim caz, povestirea emană dintr-o tradiție orală culeasă de călugăr prin satele din jur și, desigur, nu din experiența personală a scribului.

Timp de douăzeci și șase de săptămâni, Heinrich Buschmann, mort cu patruzeci de ani înainte (acest răgaz între moarte și momentul apariției este excepțional de lung), îi apare de paisprezece ori nepotului său. Se pot deosebi două perioade: în prima, aproximativ până la cea de-a zecea apariție la sfârșitul iernii, Arndt trebuie să găsească mijlocul să invoce spiritul bunicului său și, spre a-i grăbi eliberarea din Purgatoriu (*vegevur*), să-l facă să-și mărturisească păcatele trecute care constituie motivul suferințelor sale. Apoi, dialogul dintre viu și mort poate decurge liber până la eliberarea definitivă a lui Heinrich.

De la a doua apariție, la 5 decembrie (sărbătoarea sfântului Benedict), Arndt invocă mortul, urmând sfaturile unui preot, Johann de Dinslaken. Heinrich s-a preschimbat din câine într-un bătrân în straie cenușii. Pentru a-l ajuta, Arndt întreprinde două călătorii succesive la Köln, unde pune să se oficieze treizeci de liturghii întru mântuirea lui. Pleacă în pelerinaj și la Aachen, în compania fratelui preotului din satul său. În toate deplasările sale, el se confruntă cu capcanele unui spirit rău, care se străduiește să împiedice eliberarea mortului. Dimpotrivă, un spirit bun, care îi apare lui Arndt sub trăsăturile unui bărbat îmbrăcat în alb, nu-și precupețește sprijinul față de el. De exemplu, îi îngăduie să-și regăsească banii ce îi fuseseră furați și pe care el îi destinase citirii de liturghii pentru bunicul său. Între timp, văzându-l fără resurse, superiorul Johann acceptase să oficieze cinci liturghii pentru prețul de patru!

Începând cu cea de-a unsprezecea apariție, dialogul cu mortul devine din ce în ce mai riguros. Se referă fie la statutul sufletelor în Purgatoriu în general (despre eficacitatea intercesiunilor pentru morți, raporturile dintre trup și spirit, păcatele cele mai condamnabile, mărturisirea păcatelor și mântuirea), fie la soarta specială a lui Heinrich și a altor morți numiți de Arndt, sau chiar la viitorul lui Arndt însuși. Astfel Heinrich explică de ce nu îi apare decât nepotului său: el lăsase moștenire fiului său

Bernt, tatăl lui Arndt, o sumă de bani pe care acesta trebuia să o consacre mântuirii sale. Dar Bernt a murit prea devreme pentru a putea asigura eliberarea tatălui său. De altfel, ceilalți copii ai lui Heinrich, îndemnați de un spirit rău, au deturnat întreaga moștenire, neglijând mântuirea sa. A trebuit, așadar, ca Heinrich să aștepte să se poată adresa nepotului său.

Heinrich explică și că lăcomia este motivul principal al suferințelor sale actuale: din cupiditate, se opusese căsătoriei fiului său cu o fată fără avere (și a greșit, fiindcă mai târziu tatăl fetei s-a îmbogățit). De asemenea, a deturnat moștenirea unui muribund spre folosul său. Fiind tânăr și sărac și gândindu-se chiar să emigreze, de teama posibilității de a cerși, nu ezita să muncească duminica. A trăit în desfrâu între vârsta de douăzeci de ani și căsătoria sa la treizeci, și de aceea a apărut mai întâi sub forma unui câine. Până la moartea sa, la vârsta de optzeci și opt de ani, nu a îngenuncheat în fața Sfintei Cuminecături.

Arndt obține informații despre soarta multor altor morți dintre care unii sunt în Purgatoriu, ca și celălalt bunic al lui, iar alții în Infern. O nepoată a lui Heinrich este în Purgatoriu, deși se ocupase de vrăjitorie (*wichgelin*). Ea invoca „doamnele albe sau sfintele Holde“ care trăiesc sub pământ în locuri sălbatice și vizitează în noaptea de joi casele care sunt ținute curate în cinstea lor și unde li s-a pregătit o masă. Ea spunea și făcea aceste lucruri cu chezășia preotului, ambii, consideră Heinrich, fiind de bună credință, însă amăgiți de spirite rele; de aceea au fost admiși în Purgatoriu și nu în Infern. „Holdele“ sunt de fapt demoni care se folosesc de credulitatea oamenilor simpli, cărora le ucid copiii dacă le opun rezistență. Am putea fi tentați să vedem în acest document uimitor scris în dialect o mărturie de primă mână despre credințele folclorice de la sfârșitul Evului Mediu. Trebuie totuși, și aici, să fim prudenți, atât de evidentă este aici influența demonologiei savante: sub numele de Holde se regăsesc ușor acuzele tradiționale provenite din *Canon Episcopi* (secolul al X-lea) și ecoul literaturii scolastice despre vrăjitorie (în special, în legătură cu copiii, din *De universo* a lui Guillaume d'Auvergne).

În sfârșit, Arndt vrea să afle de la răposat ce soartă și ce viitor îl așteaptă: în ce loc din lumea de dincolo va ajunge când va muri? Vor fi oare scurtate suferințele sale pentru că a avut grijă de mântuirea lui Heinrich? Poate să cânte la vielă fără a comite un păcat? Trebuie să intre în vreun ordin călugăresc pentru a-și asigura mântuirea? Mortul dă dovadă de toleranță și realism: nu starea socială mântuiește, ci meritele personale, și nu ești damnat prin muzică, dacă o practici cu bună-credință. Cât timp va mai dura lumea? Când se va naște Antichristul? De data aceasta, mortul își mărturisește neputința în a răspunde acestor întrebări, care țin de tainele lui Dumnezeu.

De-a lungul acestor întrevederi, de la o apariție la alta, starea mortului se ameliorează încetul cu încetul. Între două apariții, el obține chiar îngăduința de a compărea în fața Domnului și revine de acolo iradiind o lumină atât de puternică încât Arndt își pierde vederea la un ochi. După dispariția definitivă a mortului care de acum înainte este mântuit și care i-a ordonat să-și publice revelațiile, Arndt își recapătă pe deplin vederea. Povestirea se încheie prin citarea martorilor care, în satul Meiderich, pot confirma faptele: aceștia sunt membrii familiei Buschmann, niște slujitori și fratele preotului care l-a însoțit pe Arndt la Aachen.

DISCERNEREA SPIRITELOR

Cele două lungi povestiri dialogate pe care tocmai le-am rezumat prezintă multe puncte comune pe care le împărtășesc și cu lunga povestire despre strigoiul din Beaucaire relatată de Gervasius de Tilbury: lungimea textului, repetarea aparițiilor în cursul unei durate mai mult sau mai puțin îndelungate (până la șase luni în ultimul caz), forma deopotrivă narativă și didactică a documentului, implicarea autorului în desfășurarea faptelor, fie ca vizionar, fie ca exorcist, fie ca scrib notând sub dictarea unuia dintre martori. În toate cele trei cazuri, se ghicește în planul secund existența plauzibilă a unui fapt real local. El constă, cel puțin în primele două cazuri, în traumatismul provocat de pierderea brutală a unei ființe dragi și în toate cazurile în zvonul ce se amplifică în jurul unui fapt minor poate, care permit unei întregi comunități — parohia de la Meiderich, orașele Beaucaire sau Alès — să-și însușească evenimentul. Importantă, din acel moment, este consemnarea în scris, care necesită mijlocirea clericală și o modificare inevitabilă a formei și a semnificației textului: mortul, reprezentant al lumii de dincolo, devine purtătorul de cuvânt al legii morale. Martorului apariției, care va fi primul ce va transmite mesajul său, acesta îi recomandă respectarea moralei creștine (de exemplu, respectarea odihnei duminicale) și îndeplinirea acțiunilor pioase. Între aceste trei mărturii, timp de două secole, nu este de mirare că întrebările și răspunsurile se verifică, iar unele chiar se reproduc aproape identic. Într-adevăr, ca și în *exempla*, strigoii au devenit instrumentele unei politici ecleziastice de indoctrinare morală și religioasă, care își află astfel un debușeu narativ, dar care se sprijină în fundal pe o întreagă literatură teoretică în plin avânt.

Pentru aceasta din urmă, conceptul central este *discretio spiritum*, discernerea spiritelor, care își are justificarea într-unul din harurile enumerate de sfântul Pavel (I Corinteni, XII, 10), dar care, mai ales din punct de vedere istoric, cunoaște un succes crescând între sfârșitul secolului al XIV-lea și secolul al XVII-lea, în marea epocă a vrăjitoriei și a demonologiei. Printre primele lucrări importante, mai multe provin din ținuturile imperiului, în special de la universitatea din Viena unde preda Heinrich de Langenstein (sau de Hessa), autor al lucrării *De discretione spiritum* și mort în 1397. Lucrările asemănătoare având-i drept autori pe Nikolaus de Dinkelsbühl și Heinrich de Friemar s-au bucurat deopotrivă de o mare influență[9]. Conciliul de la Konstanz, din 1415, a prilejuit noi controverse provocate de revelațiile Brigittei de Suedia. Cu această ocazie, Jean Gerson, reprezentantul universității din Paris, redactează lucrarea sa *De probatione spiritum* care continuă a sa *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401)[10]. În aceste scrieri el subliniază neîncrederea tradițională atât în vise cât și în revelațiile femeilor. Întrucât există mari asemănări între manifestările diferitelor feluri de spirite, bune și rele, el întocmește lista virtuților de care trebuie să dea dovadă bunii vizionari: astfel *discretio*, adică măsura, în privința mâncării, îndeamnă la neîncredere în așa-zișii vizionari care se fălesc că nu mănâncă deloc[11]. În general, trebuie să se supună cazurile de viziuni și de apariții unei grile riguroase — tipic scolastice — de șase întrebări: *Quis? Quid? Quare? Cui? Qualiter? Unde?* Așadar rangul persoanelor, statutul de preot, gradele universitare și, totodată, relatarea scrisă și temeinic autentificată a revelațiilor se numără printre cele mai bune garanții ale veracității acestora din urmă.

Un alt tratat se referă mai direct la strigoi: *Tractatus de animabus exutis a corporibus* a lui Jakob de Jüterborg sau de Paradis, care a predat la universitatea din Cracovia, a devenit abate la abația cisterciană de la Paradis și a murit la Erfurt în 1465. Acest tratat este uneori asociat în edițiile vechi cu opusculul lui Jean Gobi despre dezvăluirile spiritului lui Gui de Corvo, burghez din Alès[12]. De la început, autorul notează că sufletele morților nu se manifestă totdeauna vizibil, ci prin aruncări de pietre, prin vase care se sparg și prin scaune răsturnate, spre groaza locuitorilor care fug din casa lor. „Lovitură, aruncare, șuierătură, strănut, geamăt, plânset, vaiet, aplauze“ dovedesc prezența invizibilă a sufletului pe care cei vii vor trebui să-l interogheze. Autorul ia pana pentru a-și liniști credincioșii, invitându-i să ajute sufletele celor morți și îndemnându-i să facă ei înșiși penitență. Tratatul său demonstrează de la un capăt la altul perfecta integrare a strigoilor în sistemul religios oficial. Jakob de Paradis subliniază chiar că aparițiile morților caracterizează în mod exclusiv creștinătatea: la sarazini și la evrei nu apar decât demoni. Nu s-ar putea spune mai bine că Purgatoriul a fost o invenție a Bisericii catolice. Procedurile concrete prin care se intră în contact cu sufletele morților rețin în mod special atenția autorului. Cuvintele nu ne înșală: el vorbește despre „experimentare“, despre „ceremonie“ și despre „interogatoriu“ la care sunt supuse sufletele. El mărturisește că nu-și mai ia modelele din Scripturi, ci mai degrabă din tradiția Bisericii, din *miracula* și din *exempla*. Numeroase citate împânzesc tratatul său, unde Grigore cel Mare se învecinează cu scolasticii (Toma d'Aquino, Pierre de Tarantaise) și cu *Etica* lui Aristotel. Ritualul descris ne amintește până la detaliu de cel pe care spune Jean Gobi că l-a practicat la Alès: patru sau cinci preoți, care s-au spovedit și și-au

oficiat liturghia, se îndreaptă către locul unde are obicei spiritul să se manifeste. În primul rând, ei se asigură că „încetează orice anchetă superstițioasă“; orice acțiune necontrolată care ar aminti de vechea necromanție trebuie să dispară, cedând locul unei ceremonii ecleziastice care îi seamănă mult, dar care este singura legitimă. Cuvântul exorcism nici nu este rostit: acest ritual și rolul oficial al exorcistului nu au încă identitatea pe care o vor dobândi mai târziu[13]. Se aduce o lumânare care a fost binecuvântată în timpul precedentei sărbători a Purificării (*La Chandeleur*), se împrăștie agheasmă și se face semnul crucii, se agită cădelnița cântându-se „cei șapte psalmi sau evanghelia lui Ioan“. „Etola nu pare inutilă“, precizează Jakob de Paradis: oare strigoiul de la Beaucaire nu o numea „legătura diavolului“? Urmează o predică umilă destinată a-l implora pe Dumnezeu să îngăduie spiritului, fără a aduce vreun prejudiciu celor prezenți, să dezvăluie „cine este, de ce vine și ce dorește“, adică, aproape aceleași întrebări puse strigoilor de la Byland: „*Nomen? Causas? Remedium?* După rugăciune vine conjurarea a cărei formulă autorul o dă pentru orice eventualitate:

> Te rugăm acum, pe tine, spirite, prin Isus Christos, să ne spui cine ești, și dacă printre noi există cineva căruia tu vrei să-i răspunzi, numește-l sau desemnează-l printr-un semn: „Este acesta, N.?“ „Sau poate acela, N.?“ Și astfel urmează prin numirea tuturor celor de față, căci se știe că nu va răspunde fiecăruia dintre ei. Dacă face să se audă o voce sau o lovitură atunci când cineva este numit, acesta din urmă va trebui să îi pună întrebările, cerându-i să spună al cui suflet este, de ce a venit, ce dorește, dacă dorește intercesiuni, fie în liturghii, fie în pomeni. Și câte slujbe? Șase, zece, douăzeci, treizeci, o sută? Oficiate de care preot? Preoți regulari sau seculari? Fie în posturi: Care? Cum? Câte anume? De cine să fie oficiate? Cât despre pomeni, în folosul cui vor fi ele date? În spitale sau în leprozerii? Sau altor cerșetori sau săraci? Și ce semn va da el despre eliberarea sa?

Autorul notează cu toate acestea că o asemenea ceremonie ecleziastică nu este obligatorie totdeauna pentru revelațiile defuncților. În cadrul intim și familial, poate avea loc o manifestare directă „a soțului defunct către soția sa sau invers, a tatălui către fiu sau invers, a mamei către fiică sau invers, a fratelui către frate etc.". Așadar, el subliniază importanța relațiilor de rudenie pe care povestirile de orice fel ne-au permis să le punem deja în evidență. Cu toate acestea, acolo unde nu sunt reunite toate garanțiile ecleziastice, trebuie să se apeleze la alte criterii pentru a certifica „adevărul" apariției: potrivit exemplelor din Sfânta Scriptură (Buna-Vestire, visele lui Daniel), se pare că în cazul vizitei unui spirit bun, spaima care îl cuprinde pe martor este de scurtă durată. Acordul formal între aparență și ființă (între *species* și *res*) este de asemenea de bun augur: un mort bun își păstrează vocea și înfățișarea de om, în vreme ce un spirit rău se metamorfozează cu plăcere în leu, urs, broască, șarpe, pisică neagră, câine sau umbră neagră. Numai apariția porumbiței albe este pozitivă. În sfârșit, cuvintele și gesturile spiritului sunt semne care nu înșală: dacă ele contravin credinței și moralei, atunci înseamnă că se manifestă un spirit rău...

În toate procedurile, grija maniacă pentru detaliu permite clericilor să domine supranaturalul și să-i reducă ambivalența semnificațiilor. Rezultatul ne îngăduie să apreciem drumul parcurs de la sfântul Augustin. Nu se mai pune chestiunea negării posibilității morților de a-i vizita pe cei vii: chiar dacă autorii noștri mărturisesc raritatea aparițiilor vizibile, ei sfârșesc prin a conferi revelațiilor morților nu doar garanția Scripturilor și a tradiției narative și doctrinare ulterioare, ci și pe aceea a întregului aparat ecleziastic. Purgatoriul, indulgențele, liturghiile în serie fac parte integrantă din structura economică ce susține Biserica la sfârșitul Evului Mediu. Strigoii sunt una din rotițele acestei structuri. Clericii nu se mai mulțumesc să înregistreze și să reproducă povestirile pe care le culeg: necromanți patentați care nu-și spun numele, ei solicită revelații de la morți, în scopul unei gestiuni integrale a sufletelor de pe pământ și din lumea de dincolo, și al unui beneficiu ale cărui aspecte materiale și spirituale nu pot fi disociate. Totuși, ei nu fac acest lucru fără o anumită angoasă, căci semnele nu sunt niciodată absolut sigure. Dușmanul pândește cea mai mică slăbiciune, obsesia demoniacului și a vrăjitoriei, care va caracteriza începuturile Vremurilor moderne, este deja simțită peste tot.

SUVERANUL ȘI MORȚII

Lungile dialoguri cu un strigoi, despre care am vorbit, au în comun, în afară de forma și temele lor, faptul de a fi fost destinate sau chiar oferite unui papă sau unui împărat. Ele intră astfel într-o altă serie, care a fost menționată deja de mai multe ori: cea a revelațiilor morților care se referă la suveran, fie că acesta este beneficiarul[14], defunctul sau destinatarul viziunii.

Tradiția acestora este foarte veche. Cercetând trecutul o putem regăsi în episodul evocării lui Samuel de către prezicătoarea din Endor, la cererea regelui Saul. În timpul Evului Mediu timpuriu se înmulțesc marile viziuni „politice" ale lumii de dincolo, după modelul acelei *Visio Wettini*, datorată călugărului Heito de Reichenau (824), care descrie chinurile suferite dincolo de mormânt de Carol cel Mare. Puțin mai târziu, *Visio Rotcharii* dezvăluie, dimpotrivă, faptul că împăratul este de acum înainte mântuit. Același tip de viziuni înflorește din nou în epoca ottoniană[15]. La sfârșitul Evului Mediu, suveranii acordă mai multă atenție literaturii profetice și „revelațiilor" vizionarilor mistici, așa cum sunt Brigitte de Suedia (1373) și Caterina da Siena (1380)[16]. Între timp, trebuie să menționăm și legendele milenariste referitoare la „regele ascuns" a cărui moarte era pusă la îndoială, la Împăratul Zilelor de pe Urmă a cărui întoarcere salvatoare sau reincarnarea într-un nou suveran erau așteptate cu înfrigurare. Astfel, încă de la moartea subită a împăratului Frederic Barbarossa în cursul cruciadei din 1190, au început să circule profeții. Iar când Frederic al II-lea a devenit împărat treizeci de ani mai târziu, mediile ioachimite și partida imperială ostile pontifului roman au văzut în el pe Împăratul Zilelor de pe Urmă care urma să pedepsească Biserica coruptă și să instaureze Regatul Spiritului[17].

De obicei, povestirile despre aparițiile regilor defuncți nu prezintă nici această amploare, nici asemenea mize. În structura lor narativă și în conținutul lor, ele nu se deosebesc deloc de povestirile despre strigoi obișnuiți: am văzut aceasta cu prilejul „marelui miracol" relatat în ultima treime a secolului al XI-lea de *Cronica din Iria*, în Galicia, privind apariția regelui defunct Sancho văduvei sale, regina Godo. Caracterul pur regal al unor asemenea povestiri se afirmă mai târziu și în alte locuri: în regatul Capețienilor, în cel al Plantageneților, acolo unde puterea și ideologia monarhică cunosc cele mai semnificative progrese. La puțină vreme după moartea regelui Franței, Filip August (1223), circulă niște *Visiones Philippi* care asigură că regele, profitând de protecția sfântului Denis, patronul dinastiei și al necropolei regale, a urcat la ceruri. Chiar în ceasul când regele s-a stins, un muribund — foarte departe de locurile acelea, în Italia — ar fi beneficiat de apariția sfântului Denis însoțit de suveranul îmbrăcat în alb și precedat de îngeri. Această povestire, colportată imediat de cronicari (Guillaume le Breton, Philippe Mouskès) și predicatorii legați de dinastie are drept origine abația Saint-Denis și anturajul imediat al regelui[18]. Dominicanul Étienne de Bourbon culege o versiune a acesteia chiar de la sora regelui defunct, Sybille de Beaujeu. În acest *exemplum*, dominicanul insistă asupra concepțiilor sfântului Denis: regele este mântuit pentru că în timpul vieții totdeauna „a onorat sfinții și sărbătorile lor, a cinstit și a luat sub protecția sa bisericile și locurile sfinte, a apărat persoanele religioase“[19]: un întreg program politic și o schiță de hagiografie sunt conținute în această scurtă povestire! Dacă ar fi să-i dăm crezare surorii regelui (sau dominicanului), Filip a fost un rege atât de desăvârșit încât aproape că nici nu era nevoie să se oficieze rugăciuni pentru sufletul său: puțin a lipsit ca regele să devină un sfânt, ideal pe care urma să-l împlinească nepotul său Ludovic cel Sfânt.

Într-adevăr, tocmai pe acesta din urmă l-a visat credinciosul său tovarăș Joinville, în vreme ce suveranul, prietenul său, era mort (din 1270) și canonizat (în 1298). Apariția onirică cuprinsă în povestirea autobiografică lăsată de Joinville, *Cartea* care celebrează amintirea prieteniei lor, moaștele de care autorul nu se consolează că este lipsit, statuia pe care promite să o ridice sunt tot atâtea „locuri ale memoriei“ stabilite întru cinstirea regelui sfânt.

Anumite povestiri îndeplinesc funcții politice și dinastice încă și mai explicite. Povestirea cu strigoi dobândește atunci o eficacitate care, cel puțin în două cazuri, nu lasă nici o îndoială: când Petru Venerabilul îl întâlnește la Salamanca, în primăvara lui 1142, pe regele Alfonso al VII-lea, el poate menționa revelațiile unui strigoi referitoare la bunicul defunct al suveranului, regele Alfonso al VI-lea de Castilia și Léon. Întrucât acest rege a fost eliberat din caznele sale de pe lumea cealaltă grație rugăciunilor călugărilor clunisieni, abatele îi poate pretinde suveranului plata datoriilor sale către abație. Un acord în acest sens a fost efectiv încheiat la 29 iulie 1142. În Alsacia, apariția contelui defunct Conrad de Staufen vasalului său Walter are o funcție și o eficacitate analoagă. Mortul îl însărcinează pe mesagerul său să ceară fraților săi Frederic de Büren și episcopul Otto de Strasbourg să înzestreze cu generozitate biserica de la Sainte-Foy. Un act de donație datat 23 iulie 1095 atestă că misiunea sa a fost încununată de succes. De altfel, această lungă povestire seamănă cu o profeție dinastică anunțând că descendenții ducelui vor fi regi și împărați: prezicerea s-a realizat în 1138 (prin suirea pe tron al lui Conrad al III-lea) și în 1152 și 1155 (când Frederic al III-lea de Suabia a devenit la rândul său rege apoi împărat sub numele de Frederic I).

Și în alte cazuri, povestirile despre apariții de morți destinate suveranilor au o funcție de Oglindă a prințului. Legenda cortegiului lui Hellequin, atât de gustată la curtea Angliei, nu trebuia ea oare să-i sugereze regelui reformarea guvernării sale? Cronica abației de la Peterborough stabilește o legătură explicită între apariția trupei fantastice și numirea nefericită de către rege, în 1127, a unui abate corupt. La curtea Plantageneților, evocarea cortegiului lui Hellequin în scopurile satirei politice era tradițională: în 1175, consilierul regelui Pierre de Blois îi compară pe acei *curiales* pervertiți cu „cavalerii lui Herlevinus“. Walter Map vede, în ceea ce îl privește, în conducătorul cortegiului lui Hellequin un rege legendar al „străvechilor britani“, Herla, și notează că aparițiile trupei morților au încetat după primul an al domniei lui Henric al II-lea Plantagenetul în 1155. Pentru el, curtea Angliei s-a substituit vechii armate a morților și asupra ei apasă blestemul pe care regele nu-l va putea evita decât reformându-și propria sa *familia*.

De aceste povestiri, care, din motive diverse, prin revelațiile strigoilor în serviciul puterii monarhice, se apropie și se deosebesc deopotrivă cele trei relatări ale lui Gervasius de Tilbury, Jean Gobi și Arndt Buschmann. Toate trei, într-un fel sau altul, au fost adresate unor suverani. Nu numai că Gervasius de Tilbury i-a dedicat în 1214-1215 *Otia imperialia* împăratului Otto al IV-lea de Brunswick, dar el afirmă și că i-a adresat acestuia și un raport special și secret despre apariția strigoiului de la Beaucaire: „Îți trimit printr-un sol credincios, în plic secret, serenissime Prinț, ceea ce îl mulțumește pe Dumnezeu și ceea ce îl supără din parte-ți, așa cum am auzit din gura sa (a strigoiului), pentru ca astfel să te bucuri de această bună dispoziție divină iar cea rea (dispoziția) să te facă să întreprinzi o meditație de penitență și, străduindu-te să progresezi în bine, să te grăbești să ocolești răul sau să-l remediezi“[20]. Datoria de penitență a unui împărat învins, exilat pe domeniul său îndepărtat de la Brunswick și simțind apropierea morții (va muri în 1218), nu are decât o dimensiune individuală. Aluziile persistente la cruciada albigenzilor care tocmai se încheiase și despre care strigoiul ar fi declarat că Dumnezeu aproba masacrul ereticilor, ca și urmarea textului care explică cum a fost excomunicat contele Raymond al V-lea de Toulouse pentru că a comis un sacrilegiu[21], arată că o asemenea povestire îi amintea împăratului să se preocupe de reforma creștinătății.

Nici Jean Gobi, nici Arndt Buschmann nu adresează regelui sau împăratului, ci papei, versiunea lungilor lor povestiri despre apariții. În 1325, dominicanul a citit în fața consistoriului reunit la Avignon un scurt proces-verbal al dialogului său cu strigoiul din Alès. Doar două manuscrise au păstrat această versiune scurtă a *Dialogului*, în vreme ce versiunea lungă, ulterioară, a beneficiat de o difuzare mult mai largă. Este foarte probabil că ea a apărut cu un deceniu după disputa Viziunii Beatifice, în care era implicat papa Ioan al XXII-lea. Cât despre țăranul Arndt Buschmann, care a primit în 1437-1438 revelațiile bunicului său defunct Heinrich, el ar fi intrat în ordinul premontrezilor la ordinul acestuia din urmă și ar fi încredințat scrisului relatarea viziunilor sale, înainte de a-și oferi opusculul papei Nicolae al V-lea, în 1450, la Roma. Aceste trei lungi revelații se alătură astfel genului, caracteristic pentru sfârșitul Evului Mediu, al memoriilor profetice adresate papei sau suveranilor pentru a le întări eforturile în direcția acelei *reformatio* morale și politice din regatul lor și din creștinătate. În același context se mai pot menționa și alte câteva povestiri cu strigoi unde recurgerea la alegorie este tipică literaturii politice din această epocă. Este cazul în *Epître lamentable et consolatoire* adresată în 1396 regelui Angliei Richard al II-lea de către un „bătrân singuratic dintre celestinii de la Paris“, care nu este altul decât Philippe de Mezières. Richard tocmai se căsătorise cu Isabelle, fiica cea mai mare a regelui Franței Carol al VI-lea, și armata cruciaților fusese zdrobită de turci la Nicopole. Philippe de Mezières i se adresează lui Richard al II-lea pentru a-l îndemna să pună capăt războiului cu Franța, ca și Marii Schisme: un apel pe care îl lansase deja, în zadar, încă din 1389 în opera sa principală, *Le Songe du Vieil Pèlerin*. Și de această dată, *Epître* se încheie printr-o viziune: unul dintre cruciații învinși, Jean de Blézy, îi apare autorului; este în costum de pelerin, însângerat, cu o rană mare în partea stângă, și îi dezvăluie „bătrânului singuratic“ că în ajunul bătăliei, tabăra regelui Ungariei a primit vizita unei doamne misterioase, *Discipline de Chevalerie*, „mama victoriilor“, urmată de un câine (un „brac ce se gudură“), alegoria *Obedienței duble*. Dar, aproape numaidecât, un uragan a desfigurat-o pe Doamnă, semn prevestitor al dezastrului pe care creștinii urmau să-l sufere a doua zi. Înainte de a dispărea, cavalerul, veritabil mort viu, cere să li se acorde ajutor tuturor „creștinilor prizonieri, din lumea aceasta ca și din cealaltă“[22].

Încă din secolul al XII-lea (cu acel *Policraticus* al lui John de Salisbury, prima lucrare a genului), gândirea politică a Evului Mediu s-a exprimat în lucrări teoretice ce aveau, după caz, un caracter mai mult sau mai puțin didactic sau filosofic. Acest lucru se vede mai ales începând cu secolul al XIII-lea când teoreticienii scolastici — Toma d'Aquino, Gilles de Roma — încep să se inspire din *Politica* lui Aristotel. Dar „politicul“ în Evul Mediu reprezintă și altceva: el nu se poate concepe fără manipularea unor embleme și ritualuri marcând caracterul sacru al puterii și al suveranului, fără ascultarea înfrigurată a revelațiilor venite din lumea de dincolo, care îl confirmă pe rege în autoritatea sa și îi prezic destinul (după modelul ambiguu al lui Saul adresându-se prezicătoarei din Endor). Alături de sfinții tutelari cu care se înconjoară fiecare dinastie, de îngeri sau de Christos care apar pe câmpul de bătălie, strigoii aveau contribuția lor în acest mod medieval de a gândi politicul. O astfel de viziune reiese la începutul secolului al XIV-lea și din *Romanul lui Fauvel*, în care regele morților, Hellequin, face un vacarm (*charivari*) îndrăcit al cărui destinatar ar fi putut bine să fie regele Franței...

„VACARMUL" DIN *ROMANUL LUI FAUVEL*

Prima mențiune a ritualului de *charivari**, care este și prima sa descriere exactă, se găsește într-o lucrare literară de la sfârșitul Evului Mediu, *Romanul lui Fauvel* (Roman de Fauvel). Acest roman versificat (3 280 de versuri octosilabice, în două cărți) a fost scris între 1310 și 1314 de un cleric notar al cancelariei regale, Gervais du Bus. Unul din manuscrisele păstrate (Biblioteca Națională, Ms. fr. 146) conține în plus câteva interpolări adăugate în 1316 și care s-ar datora unui anume Chaillou de Pesstain sau Raoul Chaillou, baliv în diferite provincii, apoi anchetator reformator: un ofițer atașat, ca și Gervais du Bus, la curtea regelui. Descrierea ritualului de *charivari* este conținută într-una din aceste interpolări din 1316, cea mai lungă. Acest pasaj este cu atât mai prețios cu cât descrierea versificată este ilustrată cu patru desene în culori și însoțită de „cântece prostești" prevăzute cu notarea lor muzicală și a căror formulare cu dublu înțeles are un conținut obscen. Aici se intercalează și așa-numitul *lai des Hellequines*, care ține mai curând de lirica de curte:

En ce dous temps d'esté, tout droit ou mois de may
Qu'amours met par pensé maint cuer en grant esmay
Firent les Herlequines ce descor dous et gay...[23]**

Toate acestea alcătuiesc așadar un fel de document „total", în același timp textual, muzical și iconic. În plus,

---

**Charivari* – vacarm, zgomot asurzitor, muzică discordantă (*n. tr.*).

** În acest dulce timp de vară, negreșit în luna mai/ Când dragostele pun pe gânduri multe inimi tulburate/ Herlequinii au făcut acest decor blând și vesel...(*n. tr.*).

dimensiunea pur rituală se dublează cu o dimensiune „mitică", întrucât zarva acestui *chalivali* este comparată de poet cu năvălirea sălbatică a cortegiului lui Hellequin. Conducătorul morților este înfățișat în două dintre desene ca un uriaș purtând pe cap aripi de pasăre răsucite spre înainte, care însoțește, pe jos sau călare, cortegiul măștilor.

Eroul eponim al romanului, Fauvel, este un cal alegoric al cărui nume este extras din inițialele celor șase vicii: *Flatterie, Avarice, Vilenie, Variété, Envie, Lâcheté** Fauvel este considerat răspunzător pentru că a „tulburat" (*bestourné*) ordinea lumii și a regatului: este tema lumii răsturnate. Această dezordine este în primul rând politică, din moment ce eroul este *torché*, adică flatat și urmat în nebunia sa de rege, papă și nobili. În cea de a doua carte, Fauvel, instalat în palatul său, decide să se căsătorească cu Norocul (*Fortune*), care totuși îi respinge avansurile, dar îl aruncă în brațele Gloriei Deșarte. Din această unire, plasată sub atât de rele auspicii, se nasc nenumărați „fauveli noi", care dezonorează cea mai frumoasă țară din lume. Dar aceasta, speră autorul, va fi în final salvată de „crinul virginității". Interpolarea care ne interesează intervine în momentul căsătoriei „cu mâna stângă" dintre Fauvel și Gloria Deșartă: abia s-au retras mirii în camera lor că izbucnește cel mai formidabil *chalivali* ce a fost văzut vreodată „la răscrucile orașului printre străzi":

Onc chalivali si parfaiz
Par desguiser, par diz, par faiz,
*Ne fu com cil en toutes choses.***

Descrierea și imaginile care se intercalează între rânduri insistă în special asupra travestirilor și măștilor: unii dintre cei care contestă căsătoria lui Fauvel și-au întors hainele „cu fața în spate" sau se îmbracă cu un sac sau o rasă de călugăr. Prefăcându-se că sunt beți, fac un tărăboi cu ustensile de bucătărie pe care le lovesc unele de altele

---

* Firesc, am lăsat numele viciilor în original, pentru că, altfel, inițialele traduse nu ar mai da cuvântul Fauvel. Versiunea lor românească este: Lingușirea, Avariția, Josnicia, Nestatornicia, Invidia, Lașitatea.

** Un vacarm așa desăvârșit/ Prin deghizări, prin zise și făcute,/ Nu fu nicicând precum acesta.

(tigăi, cârlige, grătare, vase de aramă, lighene). Alții, care și-au cusut pe ei ugere de vacă, fac să sune clopoței sau să răsune alte instrumente de percuție: tobe, țimbale, moriști. Sosește și un car având deasupra un „mecanism din roți de căruță" ale căror spițe lovesc, învârtindu-se, șase drugi de fier și fac un zgomot de tunet. Alți bărbați poartă *barboeres*, adică sunt mascați precum „sălbaticii". Într-adevăr imaginile dezvăluie, într-un cadru urban unde spectatorii sunt la ferestre, năvala măștilor bestiale sau diabolice, în timp ce anumite personaje sunt travestite în femei. Textul precizează acest lucru: ei strigă, fac gesturi obscene (unii „își arătau dosul"), sparg uși și ferestre, aruncă cu sare sau cu urină de animale. Apoi, prin două detalii, ritualul capătă o conotație explicit funerară:

> *Avec eus portoient deux bieres*
> *Où il avoit gent trop avable*
> *Pour chanter la chançon ou deable (...)**

Într-adevăr, imaginea arată patru personaje ce duc, în fața lui Hellequin pe cal, două „coșciuge" ce conțin tigve de bărbați și de femei înscrise în nișe ce ne trimit cu gândul la relicvarii. Putem pe bună dreptate să ne gândim la capete de morți și în special de damnați („capabili să cânte cântarea diavolului"), cu atât mai mult cu cât unul dintre acestea este negru și lasă să se vadă un rând de dinți[24].

Apoi, îndată după aceasta, se produce conducătorul trupei morților:

> *Il y ravoit un grand jaiant*
> *Qui aloit trop forment braiant;*
> *Vestu est de son broissequin (d'un drap);*
> *Je croi que c'estoit Hellequin,*
> *Et tuit li autre sa mesnie,*
> *Qui le suivent toute enragie (...)***

---

* Purtau cu ei două coșciuge,/ În care erau niște pocitanii în stare/ Să cânte cântarea diavolului (...) (*n. tr.*).

** Se zărea-n frunte un uriaș/ Ce mergea zbierând foarte:/ Înfășurat în giulgiul său:/ Cred că era Hellequin,/ Iar ceilalți erau ceata sa,/ Care-l urma turbată... (*n. tr.*).

Descrierea care urmează insistă asupra slăbiciunii „roibului" său, care ne face să bănuim că acest cavaler fantastic se întoarce din exil, ca un strigoi:

> *Aussi com si venist d'essil.**

Dar poetul conchide că vacarmul nu a fost suficient de mare pentru a-l deturna pe Fauvel de la proiectele sale matrimoniale și de la „cinstirea soției sale". Trebuie să amintim de altfel că *charivari*-urile nu vizau atât să împiedice realmente căsătoriile contestate cât să obțină, în beneficiul grupului de tineri, o compensație care îi permitea de exemplu să-și încheie noaptea la tavernă...

Într-adevăr, acest pasaj pe drept cuvânt celebru le-a oferit de multă vreme istoricilor și folcloriștilor prilejul de a-și pune întrebări în legătură cu originile și funcțiile ritualului de *charivari*, în special în cazul — atestat în Franța îndeosebi de la sfârșitul Evului Mediu — în care el vine să sancționeze o căsătorie nepotrivită. Aici se face referire mai ales la cazul recăsătoririi unui văduv cu o tânără fată prelevată astfel din „stocul" soțiilor potențiale cărora tinerii bărbați din sat sau din satele vecine puteau să le ceară mâna[25].

Totuși, o specialistă în literatura medievală, Nancy F. Regalado, a amintit că este necesar să se țină seama de specificitatea documentului literar[26]. Luând o poziție contrară interpretărilor precedente, ea neagă posibilitatea unei lecturi etnologice directe a lui *Fauvel*. De altfel, ea notează, împotriva ipotezelor lui Carlo Ginzburg[27], că această descriere a ritualului de *charivari* este singura care face referire explicită la Hellequin. Încă de la prima mărturie, la începutul secolului al XII-lea (cea a lui Orderic Vital), motivul cortegiului lui Hellequin a devenit o temă literară ce viza declanșarea râsului mai curând decât provocarea spaimei. Se vede acest lucru, între altele, în secolul al XIII-lea, în *Jeu de la feuillée* (*Jocul Armindenului*) de Adam de la Halle, în care Crokesos, trimisul „regelui Hellekin", năvălește pe scenă într-un zgomot de clopoței[28]. Punctul culminant al acestei evoluții va fi, în *commedia dell'arte*, asimilarea lui Hellequin cu Arlechino. În aceste condiții, este hazardat să vedem în interpolarea din *Fauvel*, așa cum propune Carlo Ginzburg, confluența unui „ritual" folcloric cu un „mit" mult anterior și referitor la întoarcerea colectivă a morților. Dimpotrivă, pentru N. F. Regalado, este vorba doar de o combinație de teme literare, având doar scopul de a sublinia satira morală și învățătura prințului, care sunt finalitățile romanului. Pentru ea, *Romanul lui Fauvel* „nu este o oglindă a realului, ci o oglindă a prințului".

---

* Ca și cum ar fi venit din exil (*n. tr.*).

Într-adevăr, nimic nu ne autorizează să speculăm asupra originilor indo-europene (sau chiar și mai vechi) ale cortegiului lui Hellequin. Dimpotrivă, noi am propus o interpretare istorică a acestuia în contextul formării feudalismului și al opoziției Bisericii față de războiul feudal. În același mod, este esențial să se ia în considerare contextul istoric și specificitatea mărturiei istorice pe care o constituie *Romanul lui Fauvel*. N. F. Regalado merge în acest sens, dar mie mi se pare că se poate deopotrivă nuanța și depăși demonstrația sa.

Să o nuanțăm, pentru că *Romanul lui Fauvel* nu este — dacă vrem să cercetăm cu atenție cuceririle etnologiei contemporane — singurul loc al întâlnirii dintre trupa morților și ritualul de *charivari*. Motivul literar este susținut aici de credințe remarcate adesea pe teren de etnologi[29]. Ritualul de *charivari* în caz de recăsătorire dezvăluie în mod grotesc figura soțului decedat (în general soția văduvului) pe care cei ce îndeplinesc ritualul ar căuta să o aline. Având sarcina controlului alianțelor matrimoniale și deci a unei părți esențiale a reproducerii grupului social, tinerii sunt mijlocitorii între generații, între vii și morți. Practicile lor rituale vizează nu numai *un* mort, ce trebuie să fie despărțit definitiv de fostul său soț, ci — așa cum a notat C. Ginzburg — pe toți *morții* comunității. Deghizându-se și provocând un zgomot infernal, tinerii par să imite întoarcerea colectivă a morților, care și-a găsit cea mai viguroasă expresie literară în cortegiul lui Hellequin. Cu toate acestea, mai degrabă decât despre mimetism, mi se pare mult mai just să vorbim despre o omologie rituală între două forme de transgresare, cea pe care morții înșiși o operează străbătând în sens invers limitele dintre moarte și viață, și cea pe care măștile și deghizările o întruchipează abolind deosebirile

fundamentale ale antropologiei creștine, dintre bărbat și femeie, om și animal, om și demoni[30]. Astfel, prin măștile și travestirile ritualului de *charivari* ca și prin cele ale carnavalului, tinerii mai mult *evocă* morții decât să-i imite, pentru ca aceștia să vină să sancționeze „unirea dificilă" a unei căsătorii nepotrivite sau contrară normelor sociale sau morale. Desigur, istoricul nu analizează, o dată mai mult, decât o povestire care, în plus, este preluată aici într-o formă literară constrângătoare. Dar în fundalul acestei povestiri, nimic nu ne interzice să auzim ecoul unor practici rituale reale și poate noi pentru epoca lor.

Trebuie să revenim însă la contextul exact al mărturiei, așa cum ne invită în mod justificat N. F. Regalado. Se pare chiar că se poate merge mai departe pe această cale. Elizabeth A. R. Brown, istoric al domniei lui Filip cel Frumos, sugerează stabilirea unei relații între descrierea literară a ritualului de *charivari* oferită de *Fauvel* și situația critică ce domnea la curtea regelui Franței în aceiași ani[31]. Filip cel Frumos a murit la 29 noiembrie 1314, chiar în anul în care Gervais du Bus, membru al cancelariei regale, își încheia romanul său satiric. Vor domni apoi în mod succesiv cei trei fii ai regelui: Ludovic al X-lea (1314-1316), Filip al V-lea (1317-1322) și Carol al IV-lea (1322-1328)[32], în vreme ce sora lor Isabelle se căsătorea cu regele Angliei, Eduard al II-lea. Or, în primăvara lui 1314, cu câteva luni înaintea morții bătrânului rege, foarte slăbit deja, Isabelle îi denunță tatălui său purtarea scandaloasă a două dintre cumnatele sale, Marguerite (soția viitorului Ludovic al X-lea) și Blanche (soția viitorului Carol al IV-lea). Ambele sunt surprinse în flagrant delict de adulter în compania a doi tineri cavaleri de la reședința regelui. Ele mărturisesc că adulterul lor durează de trei ani. Cei doi cavaleri (doi frați, ceea ce agravează caracterul scandalos al crimei) sunt jupuiți de vii iar cele două prințese sunt tunse și închise la Château-Gaillard. Cea de-a treia noră a regelui, Jeanne de Burgundia (care este chiar sora Blanchei), este acuzată de complicitate, dar lăsată în libertate. Or, ceea ce este în joc în acest scandal nu este doar morala conjugală. Ultrajul adus seniorului, înșelat de soția lui ca în romanele de curte, se dublează, în cazul unor asemenea personaje, cu o posibilă viciere a sângelui regal, un pericol groaznic pentru legitimitatea succesiunii dinastice. În sfârșit, absența, în privința celor trei fii ai lui Filip cel Frumos, a unei descendențe bărbătești și recurgerea în 1328 la vărul lor Filip (al VI-lea) de Valois pentru a-i succeda lui Carol al IV-lea, vor permite îndepărtarea dubiilor care ar fi putut plana asupra unei succesiuni dinastice în linie directă[33].

Romanul lui Fauvel (1314) și interpolarea sa referitoare la ritualul de *charivari* (1316) sunt strict contemporane cu acest scandal ce a tulburat chiar mediul în care lucrau Gervais du Bus și Chaillou de Pesstain. Dată fiind dimensiunea politică și satirică a operei lor, nu se poate exclude prin urmare că acest *charivari* literar ar fi fost și un mod de a critica, cu cuvinte încifrate dar înțelese de toți, adulterul prințeselor și orbirea soților lor. Nașterea numeroșilor mici „fauveli“ din unirea funestă dintre Fauvel și Gloria Deșartă demonstra îndeajuns pericolul nesupravegherii relațiilor soției unui viitor rege... Satira permitea să se amintească acest lucru încredințându-i regelui morților, Hellequin, grija de a conduce alaiul de *charivari* până sub ferestrele palatului.

VIII

Timp, spațiu și societate

Transmise pe cale orală, încredințate scrisului, retransmise din amvon de către predicatori, bucurându-se, în tratate, de o difuzare mai savantă pentru a ajunge la cele mai înalte sfere ale creștinătății, sau intrând în lucrări sau în scrisori destinate regelui, povestirile despre apariții acoperă o întreagă gamă de funcțiuni. Ele exprimă și, totodată, fasonează diversele modalități ale credințelor în întoarcerea morților sau în pedepsele Purgatoriului. Ele vizează să impună o morală și norme de comportament. Unele dintre ele participă din plin la evoluția ideologiei politice.

Pe plan mai general, dincolo de figura centrală a strigoiului și a mesajului explicit pe care îl oferă revelațiile sale, întreaga intrigă a povestirilor este purtătoare de sens căci, repetându-se mereu sub forme asemănătoare, ea sfârșește prin a configura viziunea despre lume a auditorilor sau a cititorilor. Astfel încât, prin difuzarea lor masivă, povestirile îndeplinesc și o funcție cognitivă, inducând și confirmând reprezentările despre structurile spațio-temporale (între lumea de aici și lumea de dincolo) sau despre structurile sociale din care morții, ca și cei vii, fac parte integrantă. La fel se întâmplă — așa cum vom vedea în încheiere — cu reprezentările persoanei umane (relațiile dintre suflet și trup) și cu condițiile perceperii și figurării invizibilului.

TIMP INDIVIDUAL ŞI TIMP COLECTIV

Povestirile despre strigoi abundă în notaţii temporale şi spaţiale. Mai multe logici temporale se interferează: timpul individual propriu mortului (data decesului său, timpul care s-a scurs de atunci) se combină cu timpii colectivi (în special liturgici) care valorifică anumite momente ale anului, ale săptămânii sau ale zilei. Pe de altă parte, timpul morţilor, aşa cum şi-l imaginează cei vii, este în mod necesar dublu: el ţine deopotrivă de lumea terestră unde irumpe mortul şi de cealaltă lume, de unde vine (în special din Purgatoriu). Aceste două faţete ale timpului sunt puse în corespondenţă şi intră uneori chiar într-un raport proporţional (se spune, de exemplu, că o mie de ani pe pământ sunt echivalentul a trei zile petrecute în focul purgator[1]. Iată ce îngăduie acţiunea viilor în favoarea morţilor, întrucât anii de indulgenţă dobândiţi de cei vii scurtează cu un număr de ani egal sau proporţional durata încercărilor suferite de defunct în Purgatoriu[2]. Acest „timp al Purgatoriului“ fixează în general termenele cronologice între care un mort poate să apară pe pământ, între, pe de o parte, momentul decesului său şi al judecării speciale a sufletului său şi, pe de altă parte, pe termen mai lung sau mai scurt, momentul eliberării sale către Paradis. În sfârşit, aceste durate se înscriu într-o perspectivă escatologică pe termen mai îndelungat, al cărei ţel final este învierea morţilor şi Judecata de Apoi.

Ca regulă generală, un mort se presupune că apare cu puţină vreme după decesul său. El este, s-ar putea spune, „cald“ încă în memoria acelora care l-au cunoscut. Timpul strigoilor este timpul memoriei pe viu, al doliului celor apropiaţi şi al conflictelor pe care moştenirea le provoacă între ei. Acest timp se epuizează cu stocul de liturghii prevăzut de testator. Durează câteva luni, poate un an, rareori mai mult. Numeroase povestiri cu strigoi insistă aşadar asupra caracterului recent al decesului, precizând timpul scurs ulterior. Cazul lui Heinrich Buschmann care îi apare nepotului său Arndt la „patruzeci de ani fără douăsprezece săptămâni“ de la decesul său este excepţia ce confirmă regula. Datorită seriilor de povestiri despre miracole sau de *exempla*, se pot propune câteva elemente cifrate. În acele *miracula* ale lui Petru Venerabilul intervalele dintre moarte şi apariţie se eşalonează de la câţiva ani şi chiar şase ani după deces (I, cap. XI şi XXIV) la patru sau două luni (I, cap. XXVII şi XXVIII) şi chiar câteva zile (I, cap. X şi XXVI şi II, cap. XXVI). Apariţia de care autorul însuşi a beneficiat în vis trebuie să fi intervenit imediat după deces (II, cap. XXV). Din culegerea de *exempla* a lui Cezarie de Heisterbach, cinci se referă la un interval de câţiva ani. Două indică intervale între zece şi şapte ani. Un altul vorbeşte despre o primă apariţie după un an şi despre o doua un an mai târziu. În alte cinci povestiri este vorba despre treizeci de zile. Cinci alte apariţii se produc după douăzeci, şapte sau doar patru zile sau chiar după „câteva zile“. În sfârşit, trei apariţii au loc încă de a doua zi după deces, în aceeaşi noapte sau „imediat după“. În majoritatea cazurilor, apariţia intervine aşadar în plin doliu şi subliniază întregul gol pe care moartea l-a săpat printre cei vii.

Începând de la data decesului, timpul liturgic al rugăciunilor şi al slujbelor pentru mort, celebrate în curs de trei, şapte sau treizeci de zile (treizecime) şi „la împlinirea anului“ (la comemorarea morţii), determină numeroase apariţii. Astfel călugării de la Marmoutier sunt convinşi că unul din fraţii lor, decedat în Anglia, a apărut la data *kalendei* sale, adică în ziua comemorării decesului său consemnat pe „sulul“ (pomelnicul) morţilor, în vreme ce el şi-a dat sufletul chiar în acea zi şi nu cu un an înainte. Morţii revin la diferitele scadenţe ale rugăciunilor şi ale liturghiilor de care beneficiază personal, pentru a-şi da seama de eficacitatea acestor intercesiuni şi a le cere celor vii un efort suplimentar în favoarea lor, mulţumindu-le înainte de a dispărea definitiv.

CALENDARUL MORŢILOR

Acest timp specific mortului, care depinde integral de data decesului său, se intersectează cu timpul colectiv al celor vii, cel al calendarului şi al sărbătorilor, al zilelor săptămânii şi al împărţirii între activităţi diurne şi nocturne. Tradiţia îi atribuie abatelui de Cluny, Odilon, Sărbătoarea Morţilor, fixată la 2 noiembrie, a doua zi după Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor[3]. Celebrarea Sărbătorii Morţilor este bine atestată începând cu aproximativ anul 1030[4]. Dar existau și alte sărbători destinate unor categorii speciale de defuncți sau supunându-se unor uzanțe liturgice mai vechi sau locale. Este probabil că Biserica, fixând la data de 22 februarie Sărbătoarea Scaunului Apostolic, a vrut să anuleze acele *parentalia* romane și să facă să dispară obiceiul libațiilor pe morminte. Sărbătoarea din 2 noiembrie ar fi avut, între alte motivații, o funcție analoagă deplasând din primăvară în toamnă momentul principal al celebrării creștine a morților[5]. Chiar la Cluny, rudele defuncte ale călugărilor erau comemorate la 3 februarie și la 6 iulie în a opta zi după Sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel. În joia din săptămâna de după Rusalii și de Sfântul Mihail (29 septembrie), se făceau rugăciuni pentru frații ce se odihneau în cimitir. La Chaise-Dieu, morții erau sărbătoriți la 14 ianuarie. La dominicani, se făceau rugăciuni speciale pentru tații și mamele fraților călugări la data de 4 februarie[6].

În mod curios, nu mi se pare că aceste sărbători au servit drept puncte de reper privilegiate pentru aparițiile morților. În ceea ce privește data de 2 noiembrie, aparițiile s-au supus cu atât mai puțin constrângerii calendaristice cu cât această sărbătoare era relativ recentă. Dar, la 2 noiembrie era sărbătorită mai ales totalitatea morților (și într-o mai mică măsură cu ocazia celorlalte sărbători), în vreme ce aparițiile se refereau în majoritatea lor la anumiți morți. De altfel, tocmai de Sărbătoarea Tuturor Sfinților (cum se spunea la Montaillou), sau de Sfântul Mihail (după mărturia strigoiului de la Beaucaire) morții sunt eliberați de chinurile lor și dispar definitiv din preajma celor vii. Așadar, timpul aparițiilor depindea în principal de o logică individuală (ziua decesului care stabilește scadențele intercesiunilor la treizeci de zile sau la un an) sau de ritmurile calendaristice mai vechi pe care liturghia Bisericii nu le-a reluat decât parțial. Dacă există într-adevăr un moment al anului care, potrivit povestirilor noastre medievale, îi atrage pe strigoi, acesta este Crăciunul urmat de cele Douăsprezece Zile (de la Crăciun la Bobotează). Ca și, în general, iarna, jumătatea întunecată a anului.

După Orderic Vital, preotul Walchelin a întâlnit pe drum în noaptea de 1 ianuarie 1091 cortegiul lui Hellequin. La începutul secolului al XIV-lea, la Montaillou, așa-numitul *armier* (mesager al sufletelor — *n. tr.*) Arnaud Gélis se străduiește și el să fie cât se poate de exact: notează că a văzut în chiar acel an, la cinci zile după Crăciun, sufletul Barcelonei, mama lui Arnaud de Calmelles, din Pamiers. Există după toate probabilitățile o legătură între aceste apariții, mai ales aparițiile colective, și solstițiul de iarnă propice revenirii morților[7]. În lumea romană, kalendele din ianuarie aveau, cu mascaradele lor îndelung condamnate de Biserică, semnificații analoage[8]. Dar trebuie să luăm în considerare mai ales rațiunile expuse în mod explicit de autorii noștri. Ele sunt foarte clare în povestirea pe care un martor i-a spus-o lui Otloh de Sankt-Emmeran despre aparițiile tatălui său mort. Acesta din urmă „i-a apărut frecvent în anul următor decesului său“, pentru a-l implora să-l scape prin rugăciunile sale de caznele lumii de dincolo. Fiul arătându-se însă neglijent, tatăl lui i-a apărut din nou „în timpul următoarei sărbători de Crăciun“. Or, mortul îi explică el însuși fiului său alegerea acestei sărbători: în această noapte, îi spune el, sufletele ușurate de rugăciunile celor vii, se pot odihni (*anime requiem habere merentur*). Dar el, prin păcatul fiului său, nu a putut obține decât un mic ceas de răgaz, numai cât să vină să se plângă fiului său de chinurile sale[9]. Două logici temporale se întretaie așadar aici: cea a memoriei unui mort anume, de la deces la comemorare, și cea colectivă, a morților în general: de Crăciun, sufletele morților, eliberate o clipă din suferințele lor, îi pot vizita pe cei vii.

Alte povestiri menționează mai pe larg întreaga perioadă a Crăciunului, exceptând doar ziua Nașterii Domnului. Thietmar de Merseburg datează cu precizie la 18 decembrie (dar poate că este vorba de 18 ianuarie 1012) manifestările zgomotoase ale strigoilor la care a fost martor în casa lui. Când morții își fac apariții repetate, se întâmplă ca ziua de Crăciun și începutul anului nou să fie perioada preferată a revelațiilor lor: după Jean Gobi, spiritul lui Guy de Corvo s-a arătat văduvei sale, apoi lui însuși între a treia zi de Crăciun (sărbătoarea sfântului Ioan Evanghelistul, de la 27 decembrie) și Bobotează. A fost așteptat de Paști, dar nu s-a mai arătat, semn că părăsise Purgatoriul la sfârșitul iernii. Cât despre Heinrich Buschmann, aparițiile sale (paisprezece în total) se eșalonează între 11 noiembrie și Înălțare, adică tocmai întreaga jumătate hibernală a anului. Alegerea acestei perioade trebuie să aibă o explicație folclorică: 11 noiembrie, ziua Sfântului Martin, marchează într-adevăr începutul a ceea ce Claude Gaignebet numește „iarna populară“[10], ziua ieșirii ursului și a omului sălbatic din caverna lor care simbolizează ținutul morților. Sufletul lui Heinrich a urcat definitiv la cer pe urmele lui Christos de Înălțare. Iată de ce, la Rusalii, Arndt a așteptat o nouă apariție a bunicului său, dar acesta nu s-a arătat.

Așteptarea înșelată a nepotului se explică cu ușurință, deoarece multe povestiri despre apariții atrag atenția asupra Rusaliilor, sărbătoare mobilă de primăvară. Raoul Glaber relatează că Vulcher, călugăr la Moutiers-Saint-Jean, a văzut cum biserica sa s-a umplut cu morți preafericiți în zorii primei duminici de după Rusalii, adică ziua sărbătorii Sfintei Treimi. Martiri ai credinței creștine, căzuți sub loviturile sarazinilor, acești morți erau astfel asociați în mod simbolic slavei Bisericii[11]. Această sărbătoare avea un caracter funerar străvechi. Tradiția pretindea că o sărbătoare a tuturor credincioșilor morți ar fi fost celebrată la origini a doua zi după Rusalii, înainte ca Odilon de Cluny să o mute pe data de 2 noiembrie. *Regula* lui Isidor din Sevilla stabilea pentru a doua zi după săptămâna ulterioară Rusaliilor comemorarea fraților defuncți ce se odihneau în cimitirul mânăstirii[12]. Transferarea în luna noiembrie se putea justifica prin faptul că toamna călugării dispuneau de mai multe resurse pentru a face față afluxului de săraci la mânăstire: or, săracii erau considerați ca înlocuitorii morților iar hrana materială ce li se dădea simboliza hrana „spirituală“, adică intercesiunile care scurtau caznele morților[13]. Totuși, sărbătoarea originară nu a dispărut complet. La Saint-Bénigne din Dijon, călugării se rugau pentru morți „în cea de-a doua zi de sărbătoare (adică lunea) din această săptămână de după Rusalii, adică de Sfânta Treime“. La utrenie, doisprezece săraci erau săturați cu pâine și carne, apoi toți săracii care se prezentau primeau pâine și vin. Chiar la Cluny, abatele Hugues a instituit joia o sărbătoare pentru morții care se odihneau în cimitirul călugărilor. În acea zi, precizează el, clopotele vor suna la vecernie „ca la Sărbătoarea Tuturor Sfinților“, și doisprezece săraci vor fi hrăniți în mânăstire. Pentru aristocrația militară al cărei loc l-am văzut în povestirile clunisiene despre apariții, Rusaliile erau marea sărbătoare a ordinului cavaleresc, cea a investirilor colective ale tinerilor războinici. Ritualul de intrare în rândul cavalerilor era un ritual de trecere, așadar un fel de moarte simbolică prin care tânărul bărbat „murea“ în prima sa stare pentru a „renaște“ în ordinul cavalerilor sub conducerea celor mai vârstnici și la invocarea strămoșilor neamului[14]. Cu această ocazie, noii cavaleri se dedau jocurilor războiului, în special turnirului, dar clericii nu ezitau să denunțe violența acestor ritualuri, iar numeroase povestiri cu strigoi se referă tocmai la cavalerii care și-au găsit în turnir o moarte violentă și prematură.

SĂPTĂMÂNA MORȚILOR

Un număr mare de povestiri cu strigoi oferă și precizări referitoare la zilele săptămânii. Potrivit unei îndelungate tradiții, morții trăiau ca și viii în ritmul săptămânii și, în ziua a șaptea, aveau răgazul de a se odihni. Și în iudaism, sabatul morților punea capăt provizoriu suferințelor sufletelor damnate[15]. Așadar în mod cât se poate de firesc, duminica a fost aleasă pentru repausul morților creștini. Inspirându-se fără îndoială din lucrarea apocrifă *Visio Pauli*, *Călătoria sfântului Brendan* afirmă că Iuda, condamnat la Infern, se bucura din când în când de un mic răgaz pe o insulă din apropiere. Vizitatorilor săi, Iuda le spune că el rămâne aici în liniște de sâmbătă seara până duminică seara, în timpul celor cincisprezece zile de Crăciun, în timpul sărbătorilor consacrate Fecioarei Maria, de Paști și de Rusalii, dar că în tot restul timpului, inclusiv în timpul celorlalte mari sărbători, este torturat fără încetare în Infern[16]. Gervasius de Tilbury și Étienne de Bourbon relatează o legendă siciliană potrivit căreia sufletele torturate în focul Etnei cunosc un răgaz din noaptea de sâmbătă spre duminică până în noaptea de duminică spre luni, înainte de a suferi din nou în timpul întregii săptămâni[17]. Asemenea legende însoțesc o inovație liturgică atestată încă din secolul al XI-lea de către Raoul Glaber și Pier Damiani[18]: întrucât morții sunt din nou oferiți torturilor în noaptea de duminică spre luni, este de dorit să se facă în special rugăciuni pentru ei în acel moment anume. Acest lucru îl afirmă în secolele al XII-lea și al XIII-lea liturgiștii Jean Beleth, Sicardo da Cremona și Guillaume Durand[19]. Confesori (așa cum sunt Thomas de Chobham) și predicatori (cum este Jean Gobi) se însărcinează cu difuzarea acestei devoțiuni, prescriind lunea o procesiune prin cimitir, binecuvântarea mormintelor și celebrarea de liturghii pentru morți[20].

ZIUA ȘI NOAPTEA

Nici diferitele părți ale timpului diurn nu le erau indiferente strigoilor. „La fel cum ziua le aparține celor vii, noaptea le este acordată morților": este ceea ce Thietmar de Merseburg o pune să afirme pe nepoata sa Brigitte, care îl citează ea însăși pe episcopul de Utrecht[21]. Cu rare excepții, morții apar noaptea. În vise, așa cum se cuvine. Dar și, destul de des, unor oameni treji: la căderea întunericului, sub clarul de lună[22], la miezul nopții sau chiar în a doua parte a sa, la cea de-a zecea sau a unsprezecea oră după cină[23], după utrenie (îndeosebi visele care, la această oră, sunt socotite a fi cele mai veridice)[24]. Strigoii din Byland își manifestă asemenea preferințe: unul dintre ei „avea obiceiul să iasă noaptea din mormânt", pentru a-i teroriza pe cei din vecinătate[25]. Anumiți strigoi se arată mai curând în zori: la această oră, povestește Thietmar, s-a întâmplat ca vineri, 18 decembrie, la primul cântat al cocoșului, biserica să se umple de o mare lumină; s-a auzit apoi un grohăit puternic care vestea venirea morților[26]. Dacă anumite apariții se produc dinaintea unor oameni treji la amiază[27], aceste cazuri rămân rare.

De ce noaptea? În mod tradițional, întunericul este prielnic celor mai neliniștitoare manifestări supranaturale, ale diavolului și ale demonilor, ale strigoilor care suferă în locuri puțin diferite de Infern. Dar să ne ferim să dramatizăm prea mult spaima medievală față de noapte: în Evul Mediu, se putea savura fără teamă liniștea unei nopți frumoase, precum superiorul bisericii din Basel care, după o masă copioasă și un prim somn până la ceasul al unsprezecelea din noapte, „s-a trezit, s-a ridicat și s-a dus să se ușureze", apoi s-a așezat din nou în pat, dar a lăsat deschisă fereastra ce dădea spre cimitir pentru a putea contempla seninătatea cerului și a aerului[28]. Nepăsarea superiorului îi sporește păcatele, căci se știe într-adevăr că „spaimele nocturne" slujesc la insuflarea îndatoririlor creștinești. Ele se înscriu în programul ideologic a ceea ce Jean Delumeau numește „creștinismul fricii"[29]. Când călugărul de la Byland descrie tabăra unui grup de pelerini plecați din Yorkshire către Santiago de Compostela, el ilustrează perfect atitudinile obișnuite față de noapte: „(...) își petreceau noaptea într-o pădure din apropierea drumului regal. Fiecare dintre ei, pe rând, veghea o parte din noapte din cauza spaimei nocturne (*propter timorem nocturnum*) iar ceilalți dormeau în deplină siguranță"[30]. Pe această spaimă comună în fața nopții clericii au grefat o explicație teologică al cărei ecou se face și defunctul Heinrich Buschmann, interogat de nepotul său Arndt:

> – De ce îmi apari tu mai degrabă noaptea decât ziua?
> Iar spiritul răspunde:
> – Atâta vreme cât nu pot merge la Domnul, rămân în noapte, și de aceea apar mai des noaptea decât ziua[31].

Noaptea terestră, propice celor mai neliniștitoare apariții, este neagră ca păcatul; ea este la fel de neagră ca și tenebrele lumii celeilalte pe care le prelungește pe pământ, tenebrele ce sunt populate de sufletele lipsite de iluminarea viziunii lui Dumnezeu.

DE UNDE VIN STRIGOII?

Așa cum strigoii țin de două timpuri paralele, se pot distinge trei spații ale morților: locul mormântului unde cadavrul se descompune, locul imaginar unde sufletul mortului se presupune că se află în mod provizoriu (în principiu, Purgatoriul) sau definitiv (Infernul sau Paradisul), în sfârșit locul de pe pământ unde un viu este martorul apariției unui mort sau a unei cete de morți. Aceste trei spații sunt strâns legate unele de altele.

Despărțirea sufletului de trup în momentul morții justifică faptul că defunctul apare independent de cadavrul său, uneori chiar foarte departe de el. În povestirile cele mai conforme concepției ecleziastice — ce definește obiectul apariției ca pe o pură imagine și care pretinde să elimine orice „preocupare“ trupească —, defunctul apare oriunde, după cum este „voia Domnului“. De altfel, modelul este vechi, din moment ce în Vechiul Testament, Samuel, care a fost înmormântat la Rama (I Regi, XV) apare la Endor (I Regi, XXVIII). Petru Venerabilul vede apărându-i în vis la Roma spiritul starețului Guillaume care tocmai murise otrăvit la Charlieu. La Marmoutier, un călugăr are viziunea fratelui său decedat chiar în aceeași zi în Anglia. Spiritele, explică clericii, nu sunt supuse greutății corpurilor pământești, nici constrângerilor spațiului și timpului. Spiritul tânărului din Apt despre care vorbește Gervasius de Tilbury are chiar darul ubicuității: la aceeași oră el îi apare unui preot care își face siesta pe malul stâng al Ronului și tinerei sale verișoare de la Beaucaire, pe malul drept. Totuși, nu toți strigoii se eliberează atât de ușor de mormântul lor. Sunt numeroși cei care apar în cimitir, în apropierea mormântului lor, sau pe care nu-i putem liniști decât prin intervenția fizică asupra cadavrului, așa cum s-a întâmplat la Yorkshire sau în Bretania.

Sălașul imaginar al mortului din lumea de dincolo și locul terestru al apariției sale întrețin deopotrivă raporturi complexe. Este adevărat că doctrina Purgatoriului înțeles ca un loc specific al lumii celeilalte s-a format într-o perioadă îndelungată. Povestirile cu strigoi atestă aceste tatonări, uneori chiar destul de târziu. La mijlocul secolului al XII-lea, un mort afirmă că rugăciunile călugărilor i-au îngăduit să părăsească „focul purgator“ unde el suferea chinuri groaznice și că în prezent se află în *refrigerium*, unde se bucură, așteptând Judecata de Apoi, de o mai mare beatitudine[32]. Potrivit acestei povestiri în care se mai caută noțiunea de Purgatoriu (ceea ce este absolut normal pentru epocă), sufletul cunoaște în mod succesiv o ispășire tranzitorie în focul purgator, apoi, în virtutea unei tradiții istorice distincte care se regăsește în special la Tertulian, o răcorire, prefigurând fericirea deplină a celor aleși[33]. Începând din secolul al XIII-lea, în conformitate cu doctrina ecleziastică care tocmai „inventase“ Purgatoriul, se spune în general că sufletul scapă de acesta din urmă

unde suferă chinuri, pentru a-i apărea câteva clipe unui viu susceptibil de a-l face să beneficieze de intercesiunile sale. Dar, chiar în această epocă, nu toate povestirile se conformează acestei scheme. Se poate chiar întâmpla ca un suflet damnat să revină din Infern, în ciuda faptului că nu mai are, în principiu, nimic de așteptat de la cei vii[34]. În alte părți, „Purgatoriul“ nu este totdeauna numit astfel, căci povestirile noastre despre apariții nu au drept funcție să descrie geografia diferitelor locuri din lumea cealaltă (așa cum o fac *Viziunea lui Tnugdal* sau narațiunea intitulată *Purgatoriul sfântului Patrick*), ci doar să prezinte cazurile sufletelor în suferință spre a obține intercesiunile celor vii. În sfârșit, aceste noțiuni sunt supuse, chiar după 1200, unor variații care nu țin seama totdeauna de doctrinele „oficiale“. Multă vreme se menține vechea idee gregoriană a unei ispășiri a sufletelor *pe pământ*. Adeseori se întâmplă ca mortul să revină la „locurile crimei“: „Acolo unde noi ne-am comis delictele, acolo unde trebuie să plătim chinurile pentru delictele noastre“, declară un strigoi citat de Petru Venerabilul[35]. Morții bântuie și locurile care le-au fost familiare. De exemplu, *Cronica din Petershausen* (1156), din apropiere de Konstanz, menționează uimirea unui frate când l-a întâlnit în mânăstire pe călugărul Bernard recent decedat. Mortul declară că Dumnezeu i-a dat drept pedeapsă „să parcurgă și să supravegheze toate ungherele mânăstirii“[36]. Să amintim însă că ideea unei rătăciri, adică a unui Purgatoriu pe pământ, se poate combina cu alte reprezentări. În secolul al XIV-lea încă, spiritul lui Gui de Corvo din Alès pretinde că-și petrece zilele în „Purgatoriul comun“ din centrul pământului, iar nopțile în „Purgatoriul special“, în dormitorul văduvei sale. Pentru strigoiul de la Beaucaire, dimpotrivă, sufletele defuncților rătăcesc pe pământ până în a treia sau a patra zi după deces, înainte de a intra într-un „Purgatoriu aerian“. Țăranii din Montaillou se dedau și ei unui bricolaj nu foarte ortodox care înlocuiește asprimea Purgatoriului cu rătăcirea sufletelor, iar apoi cu un tihnit „loc de odihnă“. Trebuie să-l așteptăm pe Heinrich Buschmann, din Renania primei jumătăți a secolului al XV-lea, pentru a auzi un strigoi vorbind aproape corect despre Purgatoriu (*vegevure*). Dar același strigoi rămâne original când descrie avansarea în etape a sufletelor eliberate din

Purgatoriu către Paradisul ceresc, prin cele nouă cercuri angelice: potrivit mortului, un prieten al lui Arndt, recent decedat, nu a petrecut decât șapte ore în Purgatoriu înainte de a avea acces în cel de-al treilea cerc al îngerilor. O văduvă se află deja în cel de-al optulea cerc, foarte aproape de Fecioară[37]. Când Arndt vrea să afle neapărat ce soartă îi va fi rezervată („Oare voi merge în Purgatoriu sau în cer?“), bunicul său îl anunță că va petrece mai întâi zece zile „în același loc în care Isus Christos i-a dus pe Adam și Eva și pe oamenii din neamul lor când i-a scos din Infern înainte de a-i duce în cer“[38]. Originalitatea acestor concepții ține de localizarea, între Purgatoriu și Paradis, a unui fel de anticameră a acestuia din urmă, prin care Adam și Eva și cei drepți din Vechiul Testament vor fi trecut după ce vor fi fost smulși de Christos din „infernurile“ sau mai degrabă limburile patriarhilor[39].

Astfel, revelațiile morților asupra spațiilor din lumea de dincolo duc la nuanțarea imaginii mai coerente și stabile pe care o ofereau teoreticienii Purgatoriului, teologi și predicatori, în preocuparea lor de a impune noua doctrină. Aceste variații și aceste ezitări ne fac să înțelegem cu atât mai bine înverșunarea clericilor în a insufla o reprezentare normalizată a lumii celeilalte. Dacă se observă limpede cum s-a impus treptat terminologia Purgatoriului, dacă locul însuși tindea să afle locul și durata, alte posibilități par să fi existat vreme îndelungată[40]. Interesul acestor povestiri constă în a oferi o imagine mai diversă și mai dinamică a reprezentărilor medievale despre lumea cealaltă, în punctul de întâlnire dintre scrierile clericilor și tradițiile orale ale laicilor.

ÎNĂUNTRU ȘI AFARĂ

Mai mult chiar decât locurile de unde vin morții, ceea ce contează pentru cei vii este locul unde îi întâlnesc. Povestirile pun în scenă mai multe locuri tipice pe care le putem clasifica după cum apariția este individuală sau colectivă, onirică sau în stare de veghe.

Avem în vedere, pe de o parte, casa, camera, patul, locuri prin excelență ale apariției onirice. Acesta este și

spațiul a numeroase apariții în stare de veghe, cel puțin în măsura în care mortul se prezintă singur și este bine individualizat și identificabil. Aparițiile cetei morților ignoră acest spațiu domestic: lor le aparțin spațiile exterioare și sălbatice, care includ casele bântuite ce au fost de multă vreme părăsite de locuitorii lor. Tema (bine atestată deja în Antichitate) a casei bântuite este prezentă în literatura creștină de la *Viața sfântului Germanus din Auxerre* scrisă de Constanțiu de Lyon (secolul al V-lea) până la predicile în limba germană ale lui Geiler de Kaisersberg[41].

Cel mai adesea, mortul individual revine dimpotrivă în propria sa casă, unde îi apare unui membru al familiei sale. Povestirile configurează o întreagă geografie privată a apariției: în centru, patul unde se odihnește visătorul sau cel care, într-o stare de ațipeală sau chiar total treaz, vede apărându-i dintr-o dată dinainte ruda sa defunctă. Când spiritul lui Gui de Corvo vine să tulbure nopțile văduvei sale, patul este în centrul scenei, deși femeia nu se odihnește în el. Dar povestirea desemnează patul conjugal ca locul păcatului inexprimabil pe care l-a comis cuplul și care, fără îndoială, nu este străin de revenirile mortului. În cameră, potrivit altor povestiri, vatra amintește focul pedepsei postume, dar defunctul înfrigurat poate eventual căuta să se încălzească în fața vetrei, întorcând cu familiaritate jăraticul[42].

Limitele materiale ale casei — ușa, pragul, marginea ferestrei — joacă de asemenea un rol remarcabil. Opoziția dintre interior (*intus*) și exterior (*foris*) este o schemă fundamentală a ideologiei medievale. Aici, este vorba despre a-i despărți, adică a-i proteja pe cei vii care sunt *înăuntru*, de cei morți și de spiritele rele care sunt *afară* și care ar trebui respinse. Într-un *exemplum* al lui Cezarie de Heisterbach, ușa rămâne închisă pentru stăpânul defunct al casei, în ciuda loviturilor și a chemărilor sale[43]. Pragul ușii delimitează spațiul intim de apariție: dacă un alt om viu se prezintă în prag, el nu va vedea nimic sau, prin simpla sa prezență, îl va alunga pe strigoi[44]. Unii, la adăpostul zidurilor casei lor, observă de la ferestre, spre exterior, trecerea trupei furioase a morților[45] sau dansul morților în cimitirul alăturat casei[46]. Dimpotrivă, într-un miracol al lui Petru Venerabilul, un mort vine să-și sprijine coatele pe marginea ferestrei, dinspre exterior, pentru a se amesteca în dialogul care, în interiorul camerei, îl opune pe Pierre Engelbert servitorului său defunct Sanche[47].

În mânăstiri, potrivit povestirilor cu apariții onirice, spațiul interior este centrat pe dormitorul monahal și patul călugărului. Aparițiile în stare de veghe, și ele cel mai adesea nocturne, se desfășoară de preferință în biserică: în amorțeala utreniilor, călugărul este surprins deodată de revenirea unui frate defunct. Alt loc propice pentru aparițiile monastice: claustrul, pe care *Cantigas* ale lui Alfonso cel Înțelept îl descriu și îl ilustrează în legătură cu apariția unui călugăr defunct dinaintea a doi dintre frații săi. La fel, în claustrul catedralei din Pamiers, așa-numitul *armier* Arnaud Gélis, are obiceiul să-i întâlnească pe canonicii defuncți ai acestei biserici[48].

CIMITIRUL

Cimitirul se numără printre locurile cele mai propice aparițiilor. De la anul o mie până în secolul al XVIII-lea, proximitatea dintre spațiul celor vii și spațiul morților este o trăsătură majoră a istoriei societăților și mentalităților tradiționale ale Europei. La sfârșitul Vechiului Regim, cimitirele orașelor au fost golite de osemintele lor și exilate la periferii[49]. Dar odinioară, în zorii Europei seniorilor și a satelor, se pare că cimitirul a precedat uneori stabilirea satului, că morții i-au grupat în jurul lor pe cei vii: „în jurul morților s-au adunat arăturile urmașilor lor“, scrie Robert Fossier[50]. Să ne reprezentăm în cercuri concentrice, așa cum vedem încă în atâtea sate europene, în centru biserica parohială, apoi, strânse în jurul ei, mormintele din cimitir (dar în epoca despre care vorbesc, mormintele nu sunt diferențiate iar pământul consacrat cimitirului nu este marcat decât, în cel mai bun caz, de o singură cruce mare pentru toți morții); cimitirul este înconjurat de un zid, despre care episcopul, în timpul vizitelor sale parohiale, amintește neîncetat că trebuie întreținut pentru a separa spațiul sacru de spațiul profan și a împiedica animalele să mișune printre morminte. La fel sunt excluși de pe „pământul creștin“ cei nebotezați (evreii), copiii morți fără botez (vor avea un „colț“ al lor, echivalent pământesc al limburilor copiilor din lumea de dincolo) și sinucigașii aruncați într-o groapă sau abandonați pe apa unui fluviu. Dincolo de cimitir se întind restul satului, iar, mai departe, după opoziția clasică dintre *ager* și *saltus*, pământurile cultivate mărginite de pădure.

Între biserică și sat, cimitirul este așadar un loc intermediar și joacă un rol mediator: cei vii îl traversează mereu când merg la biserică sau când se întorc de acolo, dar și când circulă de la un capăt la altul al satului sau, în oraș, de la un cartier la altul. Ei îl străbat în lung și în lat spre a se deda aici la activități ludice sau mercantile care în aparență nu au prea mare legătură cu moartea și morții[51]. Aceasta era cel puțin opinia teologilor și a predicatorilor, uneori contrară celei a simplilor preoți. În special Biserica nu a încetat niciodată să stigmatizeze drept „păgâne“, „superstițioase“, „sau indecente“, dansurile în biserici și cimitire. Dar oare nu trebuie să vedem în aceste interdicții semnele unei concurențe între două tipuri de conduite care, fiecare în felul său, sacralizau spațiul morților? În fața ritualurilor Bisericii, tinerii dansatori călcând în cadență pământul intră în comunicare cu rudele lor defuncte și cu strămoșii lor. Ei dansează în cimitire așa cum morții înșiși se crede că dansează aici noaptea în hora Dansului Macabru, înfățișată uneori pe zidurile bisericii din apropiere sau în osuarul cimitirului[52]. Astfel cimitirul este un loc oniric și fantastic, așa cum o arată în literatura autohtonă tema recurentă a „țintirimului primejdios“ (*aître périlleux*) asediat de spiritele rele care vor să răpească un suflet nevinovat[53].

Unele povestiri despre miracole precizează configurația cimitirului, cadru al aparițiilor morților. Potrivit lui Petru Venerabilul, un călugăraș de la Cluny a fost condus de unchiul său defunct, fostul stareț Achard, din patul său, de-a lungul claustrului principal al abației și al claustrului infirmeriei, până la poarta cimitirului. Acolo, călugărul mort și nepotul său se regăsesc în mijlocul adunării numeroase a călugărilor morți reuniți în capitul. În centrul cimitirului strălucește o lanternă a morților, „din respect pentru credincioșii care se odihnesc aici“. Un „mare judecător venerabil“ șade aici aureolat de lumină, iar Achard, prosternat la pământ, trebuie să-i ceară iertare pentru întârziere. La sfârșitul adunării, procesiunea călugărilor morți iese din cimitir printr-o altă poartă străbătând un mare foc, unii mai repede, alții mai încet[54]. Așadar se regăsesc aici, dar pe pământ și în spațiul cimitirului abației unde au trăit călugării, imaginile judecății și ale unui foc pe care ei îl străbat pentru a se „curăța" de păcate.

MARGINILE SĂLBATICE ALE TERITORIULUI LOCUIT

Cu cât ne îndepărtăm acum de zonele locuite, aparițiile individuale devin mult mai rare. De exemplu, un mort poate să apară în plin câmp, dar așa ceva este destul de excepțional[55]. Dimpotrivă, pe o pajiște, în apropierea unui castel, cavalerii morți își continuă infernalul lor turnir[56]. Mai departe, locurile sălbatice, „râpele și tufișurile" sunt parcurse, în regiunea Ariège, de sufletele rătăcitoare ale morților[57]. Marginile teritoriului (regat, comună) sunt propice apariției hoardei morților, ale cortegiului lui Hellequin. Potrivit lui Walter Map, la frontiera Țării Galilor, în provincia Hereford, a fost văzută pentru ultima oară ceata fantastică a regelui Herla, regele morților. Galezii afirmă că l-au văzut aruncându-se în Wye, râul ce marchează granița Angliei[58]. Tot unui râu i se încredința grija de a duce departe corpul sinucigașilor, lipsiți de mormânt creștinesc[59] și tot un râu este cel care marchează, pentru un strigoi din Yorkshire, o limită de netrecut[60]. Uneori râul pare să fie o frontieră între țara celor vii și ținutul celor morți, alteori el pare să conducă la morți sau să le aparțină, ca în povestirea menționată deja, care relatează aventura croitorului Snowball[61].

Drumul mare (*via strata*) joacă un rol important într-un număr de apariții ale armatei morților. După Orderic Vital, zgomotul cailor, al carelor și al câinilor vestește de departe sosirea cortegiului lui Hellequin iar preotul Walchelin nu are decât timpul să se ascundă sub copacii și în tufișurile care mărginesc drumul (*procul a calle*). Povestirea insistă asupra caracterului pustiu al locului: preotul se dusese în noaptea aceea pentru a spovedi un bolnav, „la marginea extremă a parohiei sale", și se întorcea de acolo „singur" și „departe de orice locuință omenească"[62]. Drumul călăuzește rătăcirea morților și dă ritmul său cetei lor. El îi poartă și către un sălaș mai definitiv: în povestirea mânăstirii Sainte-Foy din Sélestat, cavalerul Walter vede trecând pe drumul mare trupa celor Roșii care se îndreaptă către nord, spre infernalul „munte de la Nivelles", în vreme ce Albii sunt hărăziți Paradisului.

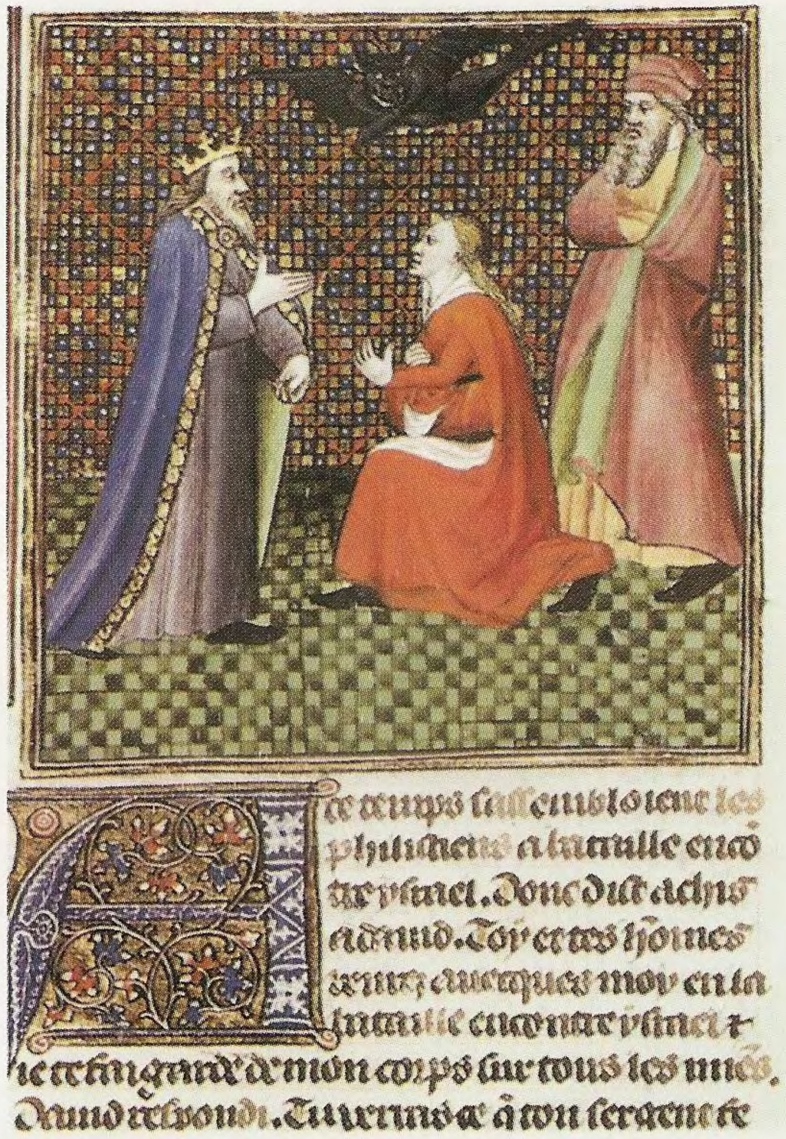
Pe drum, răscrucile sunt locuri marcate în mod tradițional de teama față de forțele malefice. Aici se practică, între altele, acțiuni de divinație denunțate pe parcursul întregului Ev Mediu[63]. Uneori, aici sunt înhumați păcătoșii care au murit excomunicați, ca anumiți cămătari[64]. În secolul al XIII-lea, episcopul Parisului, Guillaume d'Auvergne, arată că răscrucile sunt locuri poluate de excesiva frecventare a oamenilor și de aceea călătorii zăresc aici vedeniile diabolice și fantomele cavalerilor în turniruri. Dimpotrivă, spune episcopul Parisului (ecologist *avant la lettre*), aceste fenomene nu se produc pe câmpuri, pentru că acestea sunt locuri „foarte curate"[65].

Toate aceste povestiri cu apariții ne ajută prin urmare să înțelegem că nici spațiul, nici timpul nu sunt date *a priori* și nu sunt neutre. Societățile nu au încetat să le construiască, considerându-le cadre de referință fundamentale ale credințelor și ale acțiunilor. Timpurile și spațiile sunt investite cu valorile societăților care se slujesc de ele și care le concep. Între alte mijloace materiale sau simbolice, deplasările imaginare ale morților le servesc oamenilor să gândească și să stăpânească spre folosul lor spațiile și timpurile sociale.

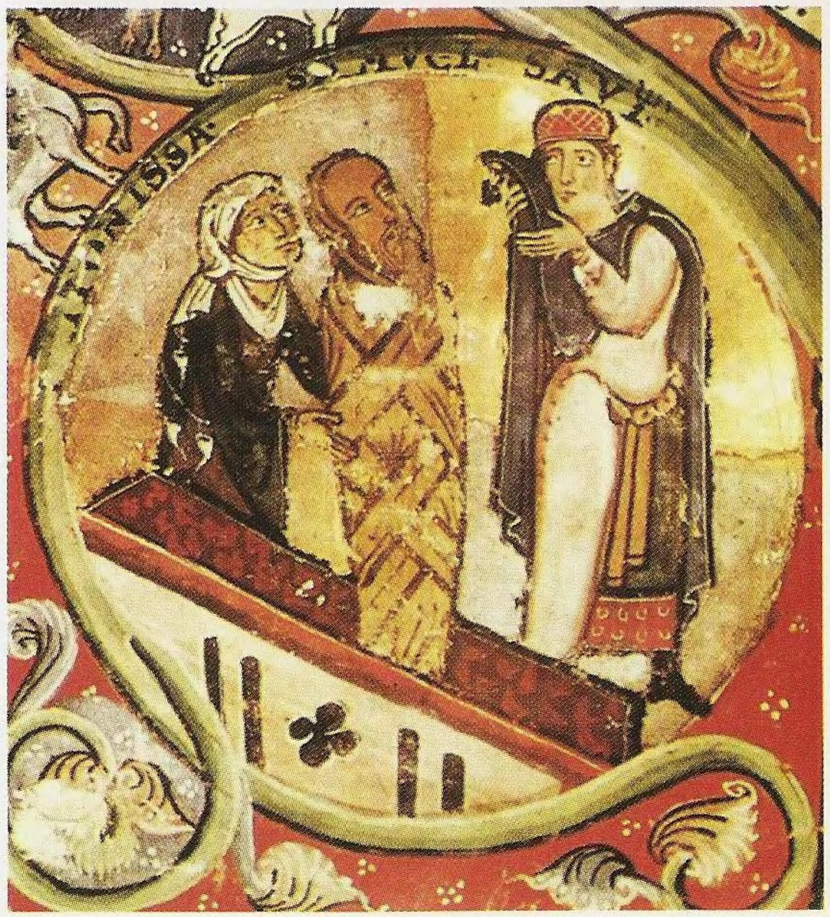
POVESTIREA DESPRE APARIȚII: UN NOD DE RELAȚII SOCIALE

Pe trama spațio-temporală a povestirii se înnoadă relațiile dintre vii și morți. În ciuda diversității povestirilor și a genurilor narative, aceste relații prezintă structuri recurente. Cea mai simplă confruntă în mod direct un viu cu un mort, ca în povestirile autobiografice despre vise. În alte cazuri, cel care beneficiază de apariție nu este decât mesagerul — numit *nuntius* (Petru Venerabilul) sau *internuntius* (Marmoutier) — al mortului pe lângă destinatarul apariției. La Montaillou, rolul de mesager al sufletelor sau *armier* este o funcție durabilă și recunoscută de societatea locală. În *miracula* monastice sau în acele *exempla* ale predicatorilor, un alt rol, și nu dintre cele minore, îi revine Bisericii, întrucât ei — în persoana abatelui mânăstirii, a priorului mânăstirii Cerșetorilor sau a preotului parohiei — trebuie să i se adreseze destinatarul apariției pentru a obține celebrarea liturghiilor cerute de mort.

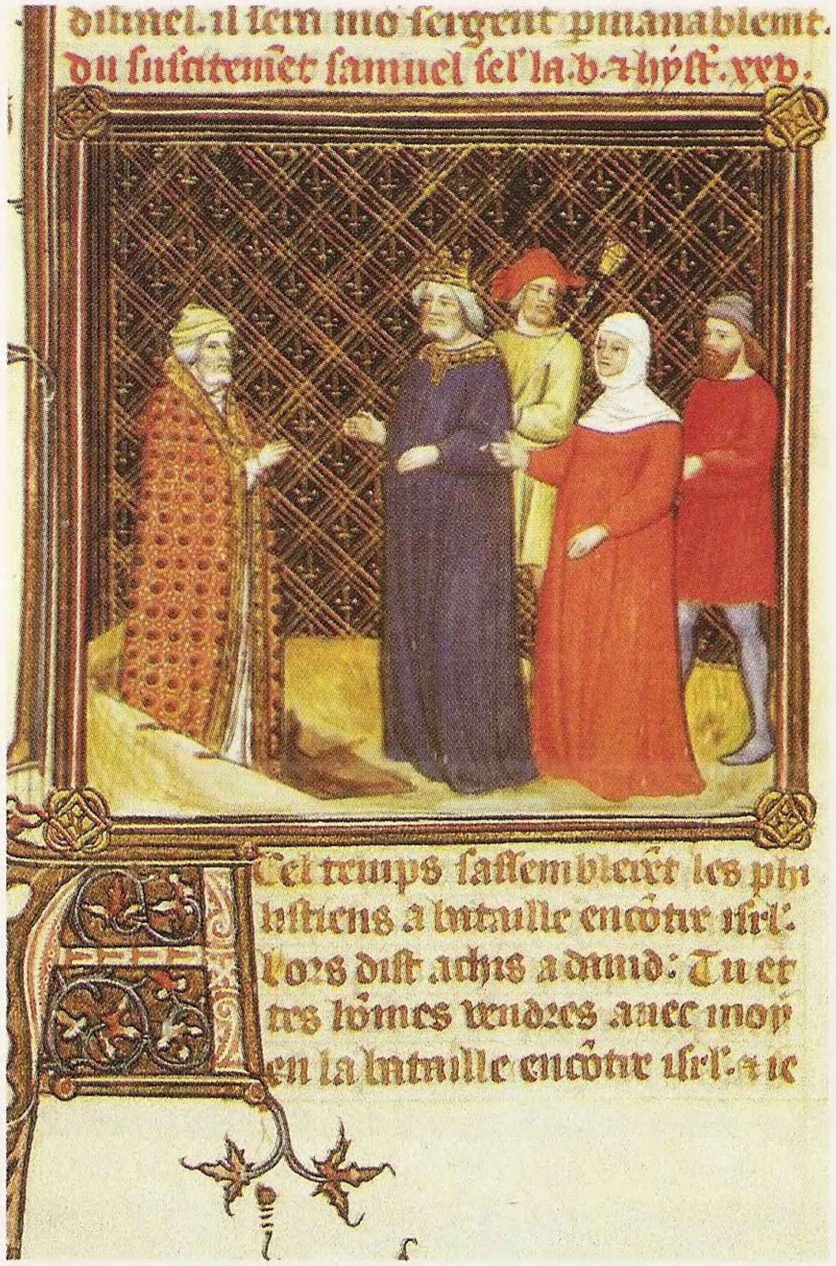
De aceste roluri pe care le implică apariția propriu-zisă sunt adesea legate cele impuse de transmiterea povestirii. Se poate întâmpla ca beneficiarul apariției să relateze el însuși faptele clericului care le consemnează în scris. În alte cazuri, preotul însărcinat să oficieze liturghiile pentru mort este cel care a confirmat apariția ce i-a fost relatată: atunci povestirea sa este încredințată scrisului. Iar în alte cazuri, martorul nu-i relatează autorului decât un zvon anonim. Prin urmare, o apariție nu pune niciodată în scenă doar două persoane, un mort și un viu, ci un întreg lanț de martori, de intermediari, de informatori, de scribi, de predicatori și de auditori: mai mult decât un anumit eveniment supranatural, apariția este un obiect cultural care se constituie socialmente pe măsura circulației sale. În aceste condiții, este important să se noteze tot ceea ce-i leagă pe protagoniștii povestirii de actorii transmiterii și receptării sale. Statutul relativ al beneficiarului, al destinatarului, al martorului nu este niciodată arbitrar. Dimpotrivă, apariția intervine în cadrul relațiilor anterioare, între persoane pe care moartea unuia dintre ai lor le-a apropiat din nou: relații afective și, mai mult încă, relații sociale, de prietenie sau de vecinătate, de apartenență la o comunitate de locuitori și, înainte de orice, relații de înrudire trupească și/sau spirituală. Morții, spune Gervasius de Tilbury, le apar *confinibus et amicis*, rudelor și prietenilor[66]. În momentul când Robert d'Uzès, după propria sa mărturisire, „se ruga pentru cei din neamul său", el a avut viziunea chinurilor îndurate de sufletele rudelor sale[67]. Dar să ne ferim să credem că relațiile de rudenie doar preexistă aparițiilor. Acestea din urmă contribuie la existența unor asemenea relații, la reînsuflețirea vigorii lor, permițându-i celui care vede, recunoaște și numește o rudă moartă, să spună că este fiul, fratele sau chiar vasalul ori „fratele" său întru religie.



1. Spectrul lui Samuel: interpretarea diabolică. *Bible historiale* de Guyart des Moulins (Paris, primul sfert al secolului al XV-lea). New York, The Pierpont Morgan Library, ms. 394, f. 127^{V}.



2. Spectrul lui Samuel: tipul inviatului. *Gumbertsbibel* (Germania, înainte de 1195). Erlangen, Universitätsbibliothek, ms. 1, f. 82^{V}.



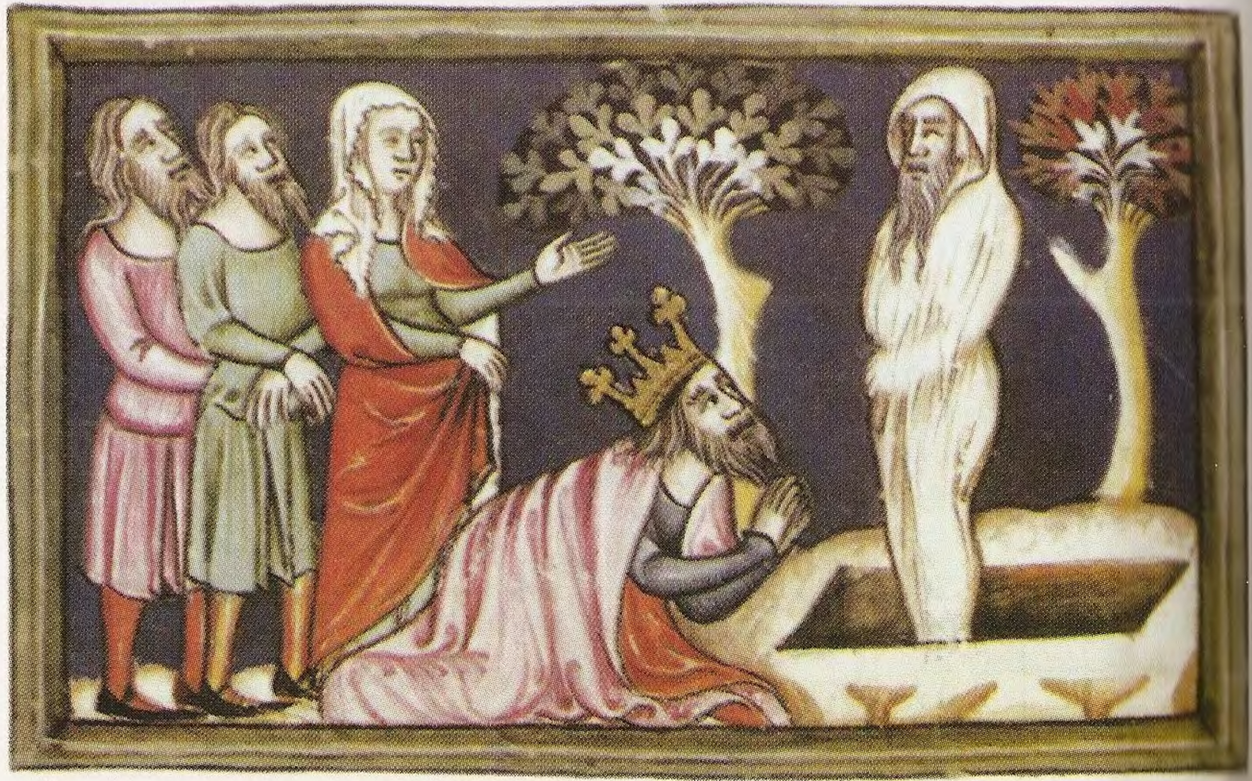
3. Spectrul lui Samuel: mortul sub înfățișarea unui viu, *Bible historiale* de Guyart des Moulins (Franța, către 1291-1294). Londra, The British Library, ms. Harley 4381, f. 127.

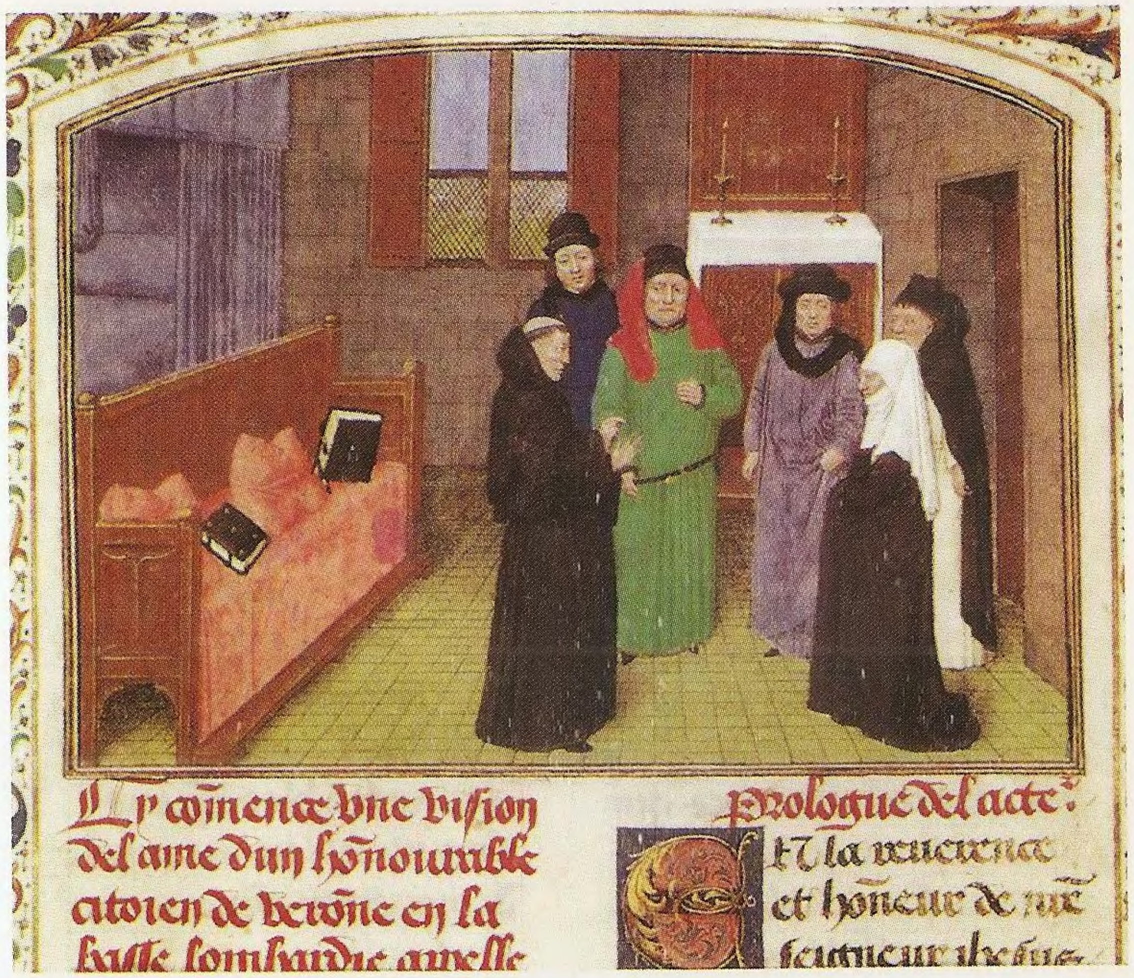
→

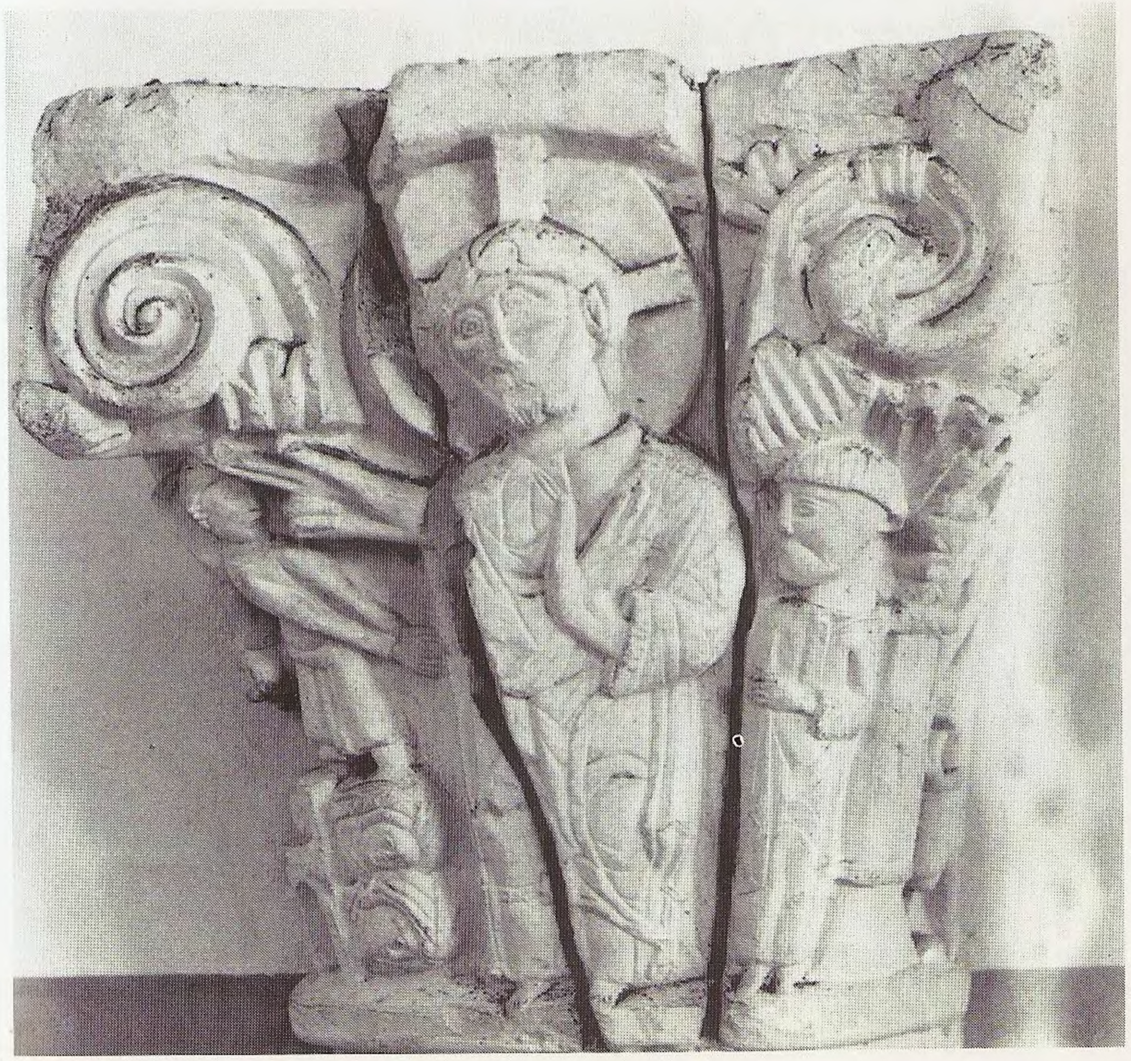
5. Spiritul invizibil al lui Gui de Corvo (Simon Marmion?, Flandra, 1474). Malibu, J. Paul Getty Museum, ms. 31, f. 7.

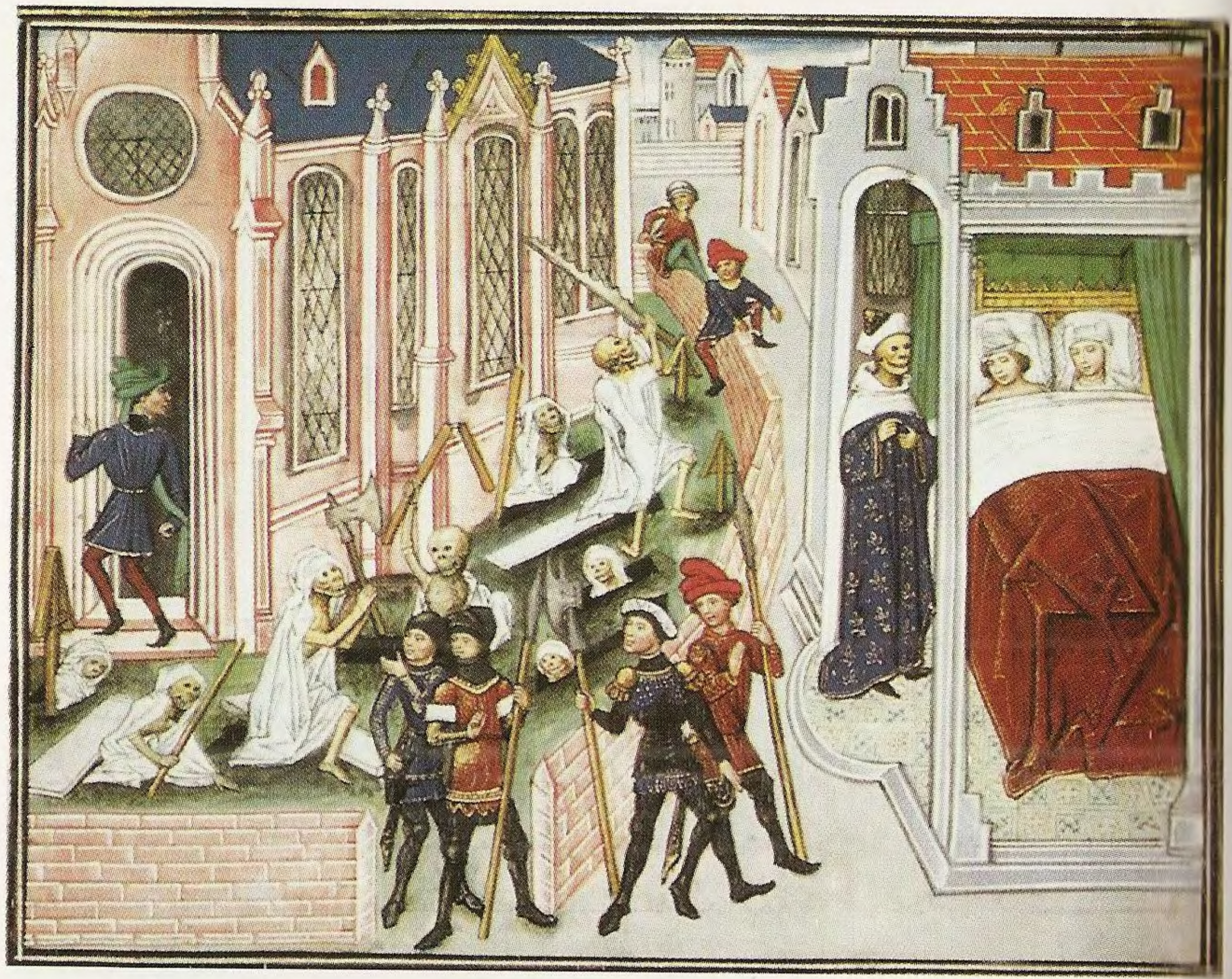
6. Al doilea miracol al sfântului Benedict: cele două călugărițe defuncte (secolul al XI-lea). Abația de la Saint-Benoît-sur-Loire, capitel.

4. Spectrul lui Samuel: tipul fantomei. *Kayserchronik* (Bavaria, către 1375-1380). New York, The Pierpont Morgan Library, ms. M 769, f. 172.









7. Morții în cimitir și apariția prietenului defunct. Jacopo da Varazze, *Légende dorée* (secolul al XV-lea). Mâcon, Biblioteca municipală, Ms. 3, f. 25^{v}.

8. Gisantul: un strigoi de piatră? Würzburg, Marienkapelle. Lespede funerară a cavalerului Konrad von Schaumberg, 1499, *ansamblu și detaliu.*

ÎNRUDIREA: CĂSĂTORIA

Aparițiile aduc frecvent în scenă căsătoria pe care moartea unuia dintre soți tocmai a rupt-o. Ele concentrează atenția asupra supraviețuitorului sau mai degrabă supraviețuitoarei, căci textele nu par să rețină decât cazurile în care a murit soțul. În principiu, strigoaicele ar trebui să fie la fel de numeroase ca și strigoii în povestirile noastre, din moment ce pentru Biserică mântuirea sufletelor femeilor nu avea mai puțină importanță decât cea a sufletelor bărbaților. În sine, rațiunile demografice (tinerele femei supraviețuind în număr mare soților lor cu mult mai bătrâni) nu pot explica un asemenea dezechilibru. Acesta este fără îndoială legat mai ales de preeminența bărbatului în distribuirea moștenirilor și, în special, a părții revenind Bisericii: o dată mort, se crede, el veghează cu strășnicie la respectarea ultimelor sale dorințe, mergând până la a apărea supraviețuitorilor, și în primul rând, văduvei sale pentru a le aminti îndatoririle. Să invocăm și statutul simbolic al văduvei, sentimentul confuz că recăsătorirea ei, dacă ea are vârsta și mijloacele materiale pentru aceasta, încalcă, în ciuda dezmințirilor Bisericii, un fel de interdicție. Și în cazul contrar, obligația ei de a se dedica definitiv devoțiunii, rugăciunii pentru morți, în primul rând pentru soțul său dispărut. Așadar, textele noastre subliniază importanța, în căsătorie, a legăturii trupești și afective, mai ales din punctul de vedere al femeii: soțul defunct bântuie camera conjugală (în cazul spiritului invizibil al lui Gui de Corvo din Alès) sau chiar pătrunde în pat și se culcă peste nevasta sa ca un incub* (în Buckinghamshire, potrivit lui William de Newburgh)[68].

Apariția amintește în fața cărei alternative o plasează pe văduvă moartea soțului: recăsătorirea sau călugărirea. Tânără văduvă de neam bun, mama lui Guibert de Nogent trebuie să reziste presiunilor propriilor săi părinți și ale unui nepot al soțului defunct, în scopul, scrie fiul său, de a nu „distruge vechea unire a trupurilor lor prin intrarea într-o nouă legătură trupească“[69]. Un secol mai târziu, potrivit lui Cezarie de Heisterbach, văduva cămătarului din Liège proclamă de asemenea că ea este „o parte din trupul soțului său". Nu numai că ea obține într-adevăr de la papă ca trupul cămătarului, lipsit de o înmormântare creștinească, să fie îngropat în cimitir, dar îi și face un mormânt unde se consacră în recluziune rugăciunilor continue pentru el. Apărându-i în funebra claustrare, defunctul o încurajează să persevereze în rugăciunea sa, apoi îi vestește eliberarea din Purgatoriu[70]. Gervasius de Tilbury povestește, în schimb, cazul unei văduve tentate de recăsătorire în ciuda promisiunii de fidelitate veșnică pe care i-o făcuse soțului său. Defunctul, invizibil, îi strivește capul cu o lovitură de piuliță[71].

---

* Incub – spirit nocturn malefic de sex masculin ce bântuie visele femeilor (*n. tr.*).

Într-un mod mai mult sau mai puțin dramatic, ansamblul acestor povestiri pune în lumină sfâșierea psihologică și socială pe care o provoacă moartea soțului. Împărțită între tentațiile lumii și recluziunea în rugăciune, văduva este lăsată pradă remușcărilor sale și fantasmelor. Readusă virtual pe calea matrimonială, supusă presiunilor rudelor sale, văduva — dacă este tânără și are avere — vede cum năvălesc pretendenții. Văduvia oferă ocazia unei reînnoiri a legăturilor sociale: dar, în prealabil, trebuie să fie domolit primul soț, să se împlinească „travaliul doliului". Amenințarea piuliței coincide în povestirile fantastice cu ritualul de *charivari* din procedurile rituale ale controlului social.

În societatea vremii, deși căsătoria presupune în principiu consimțământul soților, ea ține în primul rând de alianța dintre două familii, cea a tatălui soției și cea a soțului ei. Femeia, în ce o privește, nu face decât să treacă de la una la cealaltă, dând copii familiei soțului său înainte de a se întoarce, o dată văduvă, la tatăl său. Spre deosebire de bărbat, ea este prinsă așadar între două familii și trebuie să aibă grijă să nu o lezeze pe nici una dintre ele. În Quattrocento, la Florența, nu este rar ca fiii orfani de tată să-și acuze mama că i-a neglijat și mai ales că i-a lăsat fără nimic în momentul când ea se întoarce, văduvă, în casa tatălui său[72]. În Yorkshire, către 1400, apariția surorii defuncte a lui Adam de Lond ilustrează aceeași problemă. Ea este condamnată să rătăcească toată noaptea pe drum din cauza zapiselor pe care le-a dat în mod ilegal

fratelui ei în detrimentul soțului său și al propriilor fii. Aceștia au fost așadar privați de către cumnatul, și respectiv, unchiul Adam de Lond de casa și de pământul lor. William Trower, beneficiarul apariției, încearcă zadarnic să-l înduplece pe vinovat, căruia sora sa îi apare direct în noaptea următoare, dar fără mai mult succes. Chestiunea nu a fost reglementată decât în generația următoare[73].

ÎNRUDIREA: FILIAȚIA

Dacă se întâmplă ca un copil defunct, precum micuțul Alberto Morelli, să-i apară unuia din părinții săi, cazul invers este de departe cel mai frecvent. Demografia nu mai este singurul motiv al acestui fenomen: la fel se întâmplă cu rolurile sociale atribuite fiecărei generații. De la tată sau mamă la fiu sau fiică, toate tipurile de apariții se întâlnesc în documente. Rudei sale apropiate, mortul sau moarta îi poate apărea pentru a-i destăinui pedeapsa care îl chinuie în urma propriei purtări imorale din trecut, sau pentru a-l avertiza, dimpotrivă, pe supraviețuitor împotriva rătăcirilor de care se face el însuși vinovat. Adesea, mama moartă este o sfătuitoare afectuoasă pentru fiica sa în viață, dar și pentru fiul său, în special când acesta este preot. Potrivit cronicarului englez Ranulph Higden, viitorul arhiepiscop Edmond de Canterbury (m. 1240) era încă student când a visat că mama sa, moartă de curând, i-a apărut pentru a-l întreba de sensul figurilor geometrice pe care acesta le desena. Nemulțumită, ea a trasat cu mâna ei trei cercuri care conțineau figurile Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, adăugând: „De aceste figuri trebuie să te atașezi de acum înainte". Defuncta pretindea să-l convertească pe viitorul prelat la știința lui Dumnezeu smulgându-l științelor lumești[74]. Poate că este posibil să vedem în relațiile privilegiate de dincolo de moarte dintre mamă și fiul său cleric sau călugăr o mărturie asupra rolului afectiv și educativ jucat de mame în formarea viitorilor oameni ai Bisericii. Pentru unii, așa cum este călugărul Guibert de Nogent, mama trupească și mamele spirituale care sunt, la diverse niveluri, Fecioara și Biserica, par aproape a se confunda.

Când apare tatăl, el este în general autoritar și vindicativ față de fiu sau fiică cărora le stigmatizează comportamentul, chiar dacă el însuși a murit în păcat. Așa sunt acești cavaleri pungași, bețivi sau cămătari care, în povestirile lui Cezarie de Heisterbach, își asaltează fiica sau fiul: unul agită halba cu care avea obiceiul să bea peste măsură[75], altul agață la poarta casei sale pești pescuiți în Infern care, în zori, se metamorfozează în broaște râioase și șerpi[76].

Două *miracula* ale lui Petru Venerabilul pun la fel în scenă, dar urmând o structură narativă mai complexă, relațiile dintre un tată defunct și fiul său: seniorul Geoffroi de Semur îi apare în vis călugăriței Alberée pentru ca ea să îi ceară fiului lui, numit și el tot Geoffroi, să suprime redevența abuzivă instituită în timpul vieții sale[77]. Seniorul Guichard de Beaujeu, care este defunct, nu-i mai apare fiului său Humbert. Se lasă reprezentat de către un alt mort, vasalul său Geoffroy d'Ion, care el însuși apare mai întâi unui alt cavaler, Milon d'Anse. Cei doi cavaleri, mortul și viul, sunt de același rang și aparțin aceluiași clan feudal. Milon este însărcinat să transmită seniorului său Humbert de Beaujeu mesajul tatălui acestuia. Dar cum Humbert se face că nu aude, Milon sfârșește prin a-i apărea direct pentru a-l îndemna să se îngrijească de mântuirea tatălui său defunct[78]. Această povestire complexă prezintă interesul de a intersecta raporturile rudeniei de sânge cu legătura de vasalitate, despre care se va mai vorbi.

Cu toate acestea, povestirile cu apariții de morți pun în scenă multe alte forme ale rudeniei de sânge: între frați, între surori, între frate și soră, unchi sau mătușă și nepoată sau nepot[79], între veri, între văr și verișoară (în cazul de la Beaucaire despre care vorbește Gervasius de Tilbury). Toate aceste apariții delimitează extinderea exercitării rudeniei de sânge, și nu numai când este în joc moștenirea (aceasta nu privește, cel mai adesea, decât relațiile dintre soț și soție sau dintre tată și fiu). Amintirea recentă a defunctului, afecțiunea (sau ura) pe care i-o păstrează supraviețuitorul, grija pe care o are pentru mântuirea sa și simțul îndatoririlor sale spirituale față de el,

amintirea păcatelor mortului și apăsarea propriilor păcate sunt tot atâtea resorturi indisociabile ale acestor povestiri. Uneori, o întreagă rețea extinsă de rude se dezvăluie cu ocazia unei apariții: o tânără călugăriță moartă cu opt ani mai devreme se plânge unui abate cistercian că a fost părăsită de întreaga sa familie de sânge, care îi cuprinde pe tatăl său, mama sa, o mătușă dinspre mamă (*matertera*), ea însăși călugăriță, și două surori căsătorite ale mamei sale, precum și fiica uneia dintre ele[80].

ÎNRUDIREA SPIRITUALĂ

Relațiile de înrudire spirituală joacă în societatea medievală un rol nu mai puțin fundamental decât cele ale rudeniei de sânge. Ele intersectează, dublează și extind rețelele de solidaritate care dau forță și coeziune societății, în special prin includerea memoriei morților în gândirea și activitatea celor vii. Modelele sunt numeroase și complementare. La început, întreaga creștinătate este gândită ca o singură mare familie ai cărei membri, în virtutea botezului lor, sunt „frați" și „surori" întru Christos, depinzând astfel de *caritas*, de o dragoste reciprocă, de origine divină, care justifică de exemplu milostenia față de sărmani, bolnavi și năpăstuiți la fel, ca și solidaritatea dintre vii și morți[81]. Posibilitatea intercesiunilor pentru morți, apoi, la sfârșitul Evului Mediu, ideea „comuniunii sfinților", potrivit căreia și morții pot să intercedă pe lângă Dumnezeu pentru cei vii, își găsesc justificarea ideală în noțiunea de frăție creștină.

Încă din primele secole ale creștinismului, monahismul a dezvoltat în interiorul creștinătății un model de „familie" spirituală. Între ei, călugării și călugărițele, supuși disciplinei monahale, mai ales dacă aparțin aceluiași ordin, se cred și se numesc „frați" și „surori", „tați" și „mame" (în ceea ce privește abații și stărețele). Această sau aceste rețele de rudenie spirituală sunt cu atât mai dense cu cât mănăstirile și schiturile organizează între ele și cu familiile binefăcătorilor laici „frății" de rugăciuni destinate să asigure membrilor lor defuncți intercesiunile tuturor

„fraților“ supraviețuitori. Înscrierea numelui defuncților în necrolog sau pomelnic, transportarea de la o mânăstire la alta a sulurilor cu listele morților constituite din toate „ferparele“ de deces ale călugărilor[82] garantează exercitarea liturgică a acestei solidarități. La mijlocul secolului al XII-lea, seria de povestiri cu miracole de la mânăstirea din Marmoutier vorbește explicit despre *debitum fraternitatis* pe care călugării îl datorează defuncților lor[83]. Ea arată cum aparițiile călugărilor decedați beneficiază de „familia“ monastică extinsă, grație asocierilor de rugăciuni stabilite între diferite așezăminte, chiar dincolo de Canalul Mânecii[84].

Adesea, într-o mânăstire, înrudirea spirituală a „fraților“ sau a „surorilor“ întru religie se combină cu legături anterioare de înrudire trupească. Această acumulare de legături de rudenie — frați întru Christos, prin sânge și întru religie — este menționată în povestiri ca un factor favorabil apariției defunctului. Unui călugăr de la Marmoutier îi apare un „frate“ (*frater*) mort din mânăstire care îi este și frate de sânge (*germanus*). Se întâlnesc cazuri identice în mânăstirile de călugărițe cisterciene, care adesea recrutau novicele din aceleași familii aristocratice, înzestrate cu o înrudire de sânge extinsă[85]. În mânăstirea de la Charlieu, ce depindea de Cluny, un tânăr călugăr beneficiază de apariția unui superior defunct care îi era și unchi după tată (*patruus*)[86]. Dacă exigențele antagoniste ale celor două tipuri de rudenie, trupească și spirituală, sunt un loc comun al liturghiei religioase (să ne gândim de pildă la relațiile sfântului Francisc cu tatăl său), povestirile noastre arată mai degrabă cum identitatea sângelui cu cea a religiei își cumulează efectele pentru a însufleți amintirea morților, evocând spre folosul lor îndatoririle solidarității.

Povestirile noastre pun de asemenea în scenă, chiar dacă într-un mod mai puțin masiv, forme de înrudire spirituală ce decurg din botez. Într-adevăr, botezul instituie o dublă relație: pe de o parte între naș (sau nașă) și fin (sau fină) și, pe de altă parte, între *cumetri* și *cumetre*, adică părinții trupești și părinții spirituali ai aceluiași copil. Bine atestată începând din secolul al VI-lea, cumetria este, încă din Evul Mediu central, o legătură socială puternică ce

implică îndatoriri de protecție și de ajutor[87]. Etnologii au putut demonstra că nășia și cumetria îndeplinesc, între altele, funcții de intermediere dincolo de moarte, pe care le ilustrează până în epoca contemporană povestirile cu apariții de morți[88]. Propriul meu corpus de texte nu lămurește decât relațiile de cumetrie. Încă din secolul al XI-lea, câteva povestiri cu strigoi semnalează forța legăturilor dintre cumetri și cumetre[89]. La Roma, potrivit lui Pier Damiani, o femeie a primit în noaptea Adormirii Maicii Domnului vizita „cumetrei“ sale Marozia, moartă cu un an înainte și eliberată în acea zi de Fecioară. Putem considera că una era mama iar cealaltă nașa aceluiași copil și că această legătură indirectă justifica solidaritatea lor dincolo de moarte. Un preot, probabil, îl vede în vis pe cumătrul său cum îl conduce într-o adunare de sfinți: după toate aparențele, preotul era nașul copilului acestui mort[90]. La mijlocul secolului al XII-lea, miracolele de la Marmoutier ilustrează un alt caz interesant de raporturi între cumetri: un preot, care a adunat o mare avere în viața laică, o lasă moștenire mânăstirii în clipa morții, însărcinându-i pe călugări să se roage pentru mântuirea sa. Îi cere de asemenea, „cumătrului și cunoscutului“ său (*compater et familiaris*) (probabil tatăl finului său) să ramburseze călugărilor la termenul scadent suma de șaizeci de livre pe care el i-o datorează în secret. Pactul lor este sigilat printr-un „sărut sfânt de credință și de împăcare“, creditorul scutind debitorul (nu sunt ei oare cumetri?) de un jurământ mai constrângător care ar fi fost față de acesta un semn de neîncredere. Statutul de cumătru creează, prin urmare, o relație privilegiată, dincolo de normele obișnuite[91]. După Pietro da Morrone (viitorul papă Celestin al V-lea), tatăl său îi apăruse cumetrei sale (nașa autorului) pentru a-i spune cât era de fericit că văduva sa îi asigurase o instruire aleasă fiului lui[92]. Această povestire o arată pe cumătră integrată în familia în care ea joacă, la câțiva ani după moartea cumătrului ei, rolul unui „mesager al sufletelor“.

Familia sau comunitatea feudo-vasalică este de asemenea, în felul său, un fel de „familie“ în același timp ierarhică și egalitară, menținută în coeziunea sa prin schimburile de daruri și de servicii, prin activitățile comune ale războiului și ale vânătorii, prin împărțirea profiturilor dominației senioriale. Gesturile simbolice ale credinței și ale omagiului consacră aceste legături[93]. Așa cum am văzut în legătură cu povestirile despre apariții la Petru Venerabilul, înrudirea prin vasalitate nu dispare la moartea seniorului sau a omului său: prin intermediul vasalilor lor, unul defunct, celălalt viu, fostul și noul senior de Beaujeu, tatăl defunct și fiul în viață intră în relație. Într-un miracol contemporan ce se referă la mânăstirea Sainte-Foy din Sélestat, contele defunct Conrad de Hohenstaufen îi apare vasalului său, cavalerul Walter: „în virtutea credinței de vasalitate pe care i-a jurat-o și a darurilor pe care le-a primit mereu de la seniorul lui", mortul îi cere lui Walter să-i roage pe frații săi supraviețuitori să înzestreze cu generozitate noua biserică[94].

În *familia* pe care o adăpostește și o constituie orice „casă" demnă de acest nume (așa cum a arătat Christiane Klapisch-Zuber, trebuie să înțelegem „casă" într-un sens deopotrivă material și simbolic[95]), relațiile de dependență, inclusiv salarizate, nu se lasă lesne deosebite de legăturile afective care unesc adevăratele „rude". Petru Venerabilul a cules povestirea unui senior, Pierre Engelbert, căruia servitorul său Sanche, care fusese „mercenarul" său, adică salariatul său, îi apăruse pentru a-i cere să folosească spre mântuirea lui cele câteva simbrii pe care i le mai datora[96]. În Yorkshire, la fel, cu două secole mai târziu, defunctul „mercenar al unui cap de familie" pune să se ceară de la stăpânul său, prin martor interpus, să-i ierte malversațiunile și să se străduiască pentru a-l elibera de caznele sale[97].

În mod curios, există cel puțin o formă de înrudire spirituală, care nu apare în povestirile noastre, deși a cunoscut o importanță crescândă la sfârșitul Evului Mediu: cea pe care o constituiau confreriile și milosteniile laice, în special în mediul urban. Este adevărat că rolul acestor instituții colective în privința asistenței acordate muribunzilor, a înhumării morților și a rugăciunilor pentru sufletele defuncților prezenta disparități regionale destul de accentuate[98]. Această lacună din povestirile noastre ține poate și de autonomia relativă a vieții confreriilor față de apostolatul predicatorilor. În general, se poate sublinia faptul că nu vine deloc vorba despre confrerii în literatura așa-numitelor *exempla*. Totuși, tema foarte frecventă, și în această literatură, a celor doi prieteni ce își promit reciproc că primul care va muri îl va vizita pe cel rămas în viață, poate fi apropiată de idealul de solidaritate spirituală dezvoltat în sânul confreriilor.

Dacă nu este eremit, omul, în Evul Mediu, nu este niciodată singur. Până și în visele lor, în care cărturarii secolului al XII-lea trăiesc experiența unei anumite forme de subiectivitate, ei întâlnesc alte *personae*, așa cum spun uneori textele, defuncți ce aparțin de *familia* lor trupească sau spirituală. Succesul povestirilor cu strigoi, amplificate prin întregul lanț al tradiției orale și scrise, nu a ținut oare parțial de faptul că ele pun totdeauna în relație cel puțin doi oameni — un mort și un viu solidari dincolo de moarte — și cel mai adesea încă multe alte persoane?

IX

Reprezentarea strigoilor

Nu toți strigoii se lasă văzuți. Unii martori (până la Jean Gobi) afirmă că doar au auzit un zgomot sau voci interpretate ca fiind ale strigoilor. Este în special cazul anumitor mărturii autobiografice (de la Thietmar de Merseburg până la împăratul Carol al IV-lea) mai ezitante decât povestirile îndelung colportate pe cale orală în a afirma că un mort a apărut în mod vădit în stare de veghe. Este vorba aici de vise și impresii confuze, de zgomote și voci, mai degrabă decât de o viziune clară. Modul de vizibilitate al mortului este așadar un efect al construcției sociale a povestirii. Cu cât dubiile și ezitările în privința aparenței mortului corespund experienței subiective și onirice a apariției, cu atât obiectivarea strigoiului urmează socializarea povestirii.

Uneori, dialectica invizibilului și a vizibilului servește drept intrigă povestirii: un mort care, la început, este invizibil, acceptă apoi, la rugămintea celui în viață, să se arate. După un vechi model hagiografic ce ne duce până la Grigore cel Mare, se poate de asemenea întâmpla ca mortul să nu vină în vizită decât la o singură persoană, excluzând pe oricine altcineva: el nu este vizibil decât pentru aceasta (dar, în anumite cazuri, celelalte îl pot auzi) sau chiar dispare dacă se prezintă un intrus. Este cazul strigoiului de la Beaucaire, atunci când părinții tinerei fete se arată în pragul camerei.

Când mortul este vizibil, el are în mod normal o formă omenească și prezintă trăsăturile și vârsta pe care le avea în momentul decesului. Aceasta îi îngăduie beneficiarului apariției să îl recunoască. Poate de asemenea să exhibeze un semn fizic distinctiv, ca de exemplu, dacă este vorba despre un cavaler mort în luptă sau în turnir, rana încă sângerândă care l-a făcut să treacă de la viață la moarte. Dar nu are totdeauna o aparență omenească. În povestirile relatate, contrar povestirilor autobiografice, se întâmplă ca mortul să ia forma unui obiect material (o claie de fân) sau, mai des, a unui animal (o pasăre, un câine, o reptilă, un cal). În metamorfozele pe care li le atribuie asemenea povestiri, morții dispun de un bestiar bogat ale cărui manifestări nu sunt neutre. Uneori, aceste transformări arată evoluția stării spirituale a defunctului. În Yorkshire, potrivit mărturiei călugărului de la Byland, spiritul fostului „mercenar“ de la Rielvaux apare succesiv sub forma unui cal care se cabrează, a unei căpițe de fân și doar a treia oară „sub chipul unui om“. Un alt mort, care fusese excomunicat, îi apare succesiv croitorului Snowball sub înfățișarea unui corb zburătăcind jalnic, a unui câine capabil să vorbească omenește, a unei capre și, în sfârșit, a unui om foarte înalt. Chiar și spiritul bătrânului Heinrich Buschmann apare pentru prima oară sub forma unui câine rău, și doar apoi sub cea a bătrânului de optzeci și opt de ani, așa cum era la moartea sa. Este posibil ca aceste povestiri să poarte amprenta unor străvechi reprezentări ale sufletului sub formă de animale, așa cum sunt reptilele sau păsările[1]. Dar să ne ferim să vedem în aceste metamorfoze numai „supraviețuirea“ unui folclor precreștin: și arta creștină, mai ales până în secolul al XII-lea, a reprezentat adesea sufletul sau spiritul sub forma unei păsări[2]. Pe de altă parte, pentru clerici, metamorfozele morților ca și, de altfel, schimbările lor de culoare (mai ales de la negru la alb) exprimau stadiul avansării sufletelor în suferință către eliberarea lor. Să mai amintim, încă o dată, că în fapt, conținutul unui text sau al unei imagini nu se lasă studiat independent de logica genurilor textuale, narative, iconografice, cărora le aparțin, și de funcțiile lor specifice.

În clipa morții, trupul se desparte de suflet și așa vor rămâne până la învierea morților și Judecata de Apoi. Sufletul este „spiritual", dar „pasibil": el este torturat în Infern sau în Purgatoriu de un foc sau un frig pe care oamenii din Evul Mediu — sau unii dintre ei după Grigore cel Mare — și le imaginează atât de concret încât le numesc „corporale". De fapt, creștinismul medieval nu a putut niciodată rezolva contradicția existentă între două din exigențele sale cele mai profunde: pe de o parte, dorința de a nega trupul pentru a tinde mai bine către Dumnezeu și a asimila astfel „spiritualul" imaterialului; pe de altă parte, necesitatea de a *imagina* invizibilul, de a-l situa, așadar, în spațiu și timp, de a concepe locuri, forme, volume și corpuri chiar acolo unde ar fi trebuit să fie excluse. Călugărul Guibert de Nogent, fervent „spiritualist" în tradiția sfântului Augustin, râdea de cei care își imaginează că sufletele au un corp pentru că pictorii le înfățișează sub forma unui copilaș gol ieșind din gura muribunzilor[3]. Într-adevăr, unii autori de povestiri despre viziuni și călătorii în lumea cealaltă, așa cum este celebra *Viziune a lui Tnugdal*, preocupați să stabilească continuitatea între viața terestră și lumea de dincolo creștină, incitau, împotriva părerii teologilor mai „spiritualiști", la acordarea unui anumit grad de „corporalitate" sufletelor în suferință[4].

Întreaga ambiguitate venea în fapt de la cuvântul „spiritual". În Evul Mediu, noțiunea de „spiritual" este intermediară și ambiguă. La fel cum „viziunea spirituală" se intercalează între „viziunea intelectuală" și „viziunea corporală", spiritul (*spiritus*) își are locul său — potrivit marelui teolog din secolul al XII-lea Hugues de Saint-Victor — între suflet (*anima, mens*, rațiunea pură) și trup (*corpus*). Nici „spiritul" omului viu, care gândește și imaginează, nici „spiritul" mortului care apare nu sunt „spirite pure" imateriale. Prin definiție, ele nu sunt nici corporale. Spiritul este o stare intermediară și iată de ce, spune nu fără stânjeneală Alcher de Clairvaux, el este „ceva": „Tot ceea ce nu este un corp și care totuși este *ceva* este numit pe bună dreptate «spirit»"[5]. Spiritul nu este un corp, și totuși are o parte legată de trup.

Pentru „imaginile spirituale", în special cele pe care le produce apariția strigoiului, situarea față de corporal se prezintă în trei moduri:

– departe de a nu implica decât „spiritul" celui ce visează sau al vizionarului, ele pot acționa asupra corpului său;
– departe de a fi total imateriale, ele pot avea o anumită „corporalitate";
– departe de a fi total desprinse de corpul mortului, ele pot, în cazul apariției unui mort, să întrețină relații cu cadavrul.

Imaginile spirituale acționează nu numai asupra spiritului, ci și asupra trupului celui care le percepe. Am văzut mai sus cum călugărul Otloh de Sankt-Emmeran relatează în al său *Liber visionum* patru vise personale legate de convertirea sa și de conflictele care îl opuneau altor călugări[6]. Într-o noapte, el visează cum un „bărbat" (*vir*) îl biciuiește cu cea mai mare violență. La trezirea sa, resimte o durere îngrozitoare și își dă seama că spatele său este plin de sânge. Întrebat, un tânăr novice atestă că nu a auzit nici un zgomot în timpul nopții. Otloh se miră, apoi își revine: uitase că „lucrurile spirituale se produc fără nici un sunet corporal". Dar nu fără efect asupra trupurilor: urmele loviturilor de pe spatele său sunt proba adevărului viziunii. În secolul următor, Guibert de Nogent însuși este cuprins de aceleași contradicții. Pe de o parte, el vorbește despre „aparența corporală" (*species corporum*) a sufletelor care se arată celor vii; pe de alta, el relatează că o călugăriță cunoscută de el a văzut în vis doi demoni bătând o soră defunctă cu lovituri de mai; loviturile produceau scântei, din care una a pătruns în ochiul celei care dormea. Durerea a trezit-o iar rana din ochiul său a rămas ca o dovadă a adevărului visului[7].

Ca și demonii, strigoii pot produce efecte materiale asupra obiectelor sau corpurilor vii pe care le ating aici, pe pământ[8]. Sunt, în special, arsuri, când ei transportă și introduc printre cei vii, ca tot atâtea dovezi ale soartei lor jalnice, „focul corporal" care îi chinuie în lumea de dincolo. Un *exemplum* celebru din secolul al XIII-lea povestește apariția unui discipol defunct unui magistru universitar, magistrul Serlo. Pentru a-l convinge pe acesta de deșertăciunea științei sale, strigoiul lasă să-i cadă pe mână o picătură din sudoarea sa incandescentă care, îndată, o traversează dintr-o parte în alta[9]. Un pas în plus este făcut în Yorkshire-ul de la sfârșitul secolului al XII-lea, în povestirile pe care le relatează William de Newburgh. Strigoii nu sunt aici apariții evanescente de suflete chinuite care cer intercesiuni, ci morți răufăcători, apropiați de cei descriși în acele *saga* nordice: „monștri pestilențiali" care îi agresează pe oameni, îi omoară și le beau sângele[10]. Este ceea ce confirmă călugărul de la Byland două secole mai târziu când povestește, de pildă, cum a revenit spiritul preotului defunct din Kirkby să-i scoată un ochi fostei sale concubine.

Povestirile noastre pun în scenă morți care prezintă în grade diferite și într-un mod tulburător o anume consistență, o densitate, o rezistență la contactul fizic al celor vii. Întrebat de tânăra sa verișoară, strigoiul din Beaucaire explică el însuși în ce constă natura sa de strigoi: el se definește ca o „imagine a unui corp" care nu este un corp, dar și ca un „corp aerian"[11]. Aceste noțiuni vin ambele de la sfântul Augustin, de la teoria sa a „viziunii spirituale" și de la demonologia sa. Aceasta din urmă atribuie într-adevăr demonilor un „corp aerian" cu care ei se mișcă în văzduh, chiar deasupra pământului, cu mult mai repede decât oamenii de pe pământ, ceea ce le permite să prevină acțiunile și gândurile omenești[12]. Strigoiul din Beaucaire spune de asemenea că el nu suferă în „corpul" său, ci în calitatea lui de „spirit", atât de subtil încât cea mai ușoară greutate — cea a etolei cu care preotul vrea să-l „lege" — îi este insuportabilă. Deși invizibil, spiritul burghezului din Alès, Gui de Corvo, dezvăluie și el că este un corp aerian: văduva sa și starețul dominicanilor Jean Gobi simt o mișcare de aer în momentul când acesta îi părăsește. Cam în aceeași epocă, la Montaillou, Arnaude Ribes vede rătăcind suflete care prezintă un corp adevărat: potrivit mărturiei pe care o depune Guillaume Fort în fața inchizitorului, sufletele celor răi, așa cum spune Arnaude, sunt prevăzute „cu carne, oase și cu toate membrele, precum capul, picioarele, mâinile și celelalte membre"[13]. În Yorkshire, către 1400, strigoii sunt încă și mai corporali; ei ies din mormintele lor, bântuie în afara cimitirului, îi agresează fizic pe săteni. O femeie a fost văzută ducând în spate un

„spirit": ea „își înfigea adânc degetele în carnea spiritului, ca și cum carnea acestui spirit era o fantasmă putredă, iar nu solidă"[14]. „Ca și cum", spune călugărul din Byland: nu este un cadavru decât în aparență, un fel de corp moale sau găunos care lasă să se audă, când este lovit, sunetul unei perne sau a unui pat care sunt izbite[15]. Aceste spirite sunt atât de concrete încât cei vii pot să le apuce și să lupte corp la corp cu ele: tânărul Robert Foxton reușește să rețină un spirit la ieșirea din cimitir înghesuindu-l în poarta bisericii.

Așadar, nu este surprinzător că numeroase povestiri stabilesc o relație strânsă între apariția mortului și cadavrul care se găsește în mormânt, dar care, se pare, iese de aici noaptea. Pentru a scăpa de grijă, tinerii din sat deschid mormântul și verifică starea trupului. Această precizare nu caracterizează doar regiunea Yorkshire. Potrivit lui Cezarie de Heisterbach, un cavaler, care încerca în zadar să smulgă o moartă unui călăreț infernal, nu păstrează de la aceasta decât o șuviță de păr în mână. A doua zi, deschizându-se mormântul femeii, se descoperă lipsa șuviței de pe capul cadavrului[16]. Această interdependență, adică această identitate dintre cadavru și strigoi, își află un ecou în unele practici funerare. Cu mult timp înainte ca William de Newburgh, apoi călugărul de la Byland să povestească cum tinerii din Yorkshire dezgroapă cadavrele și le ard pentru a împiedica întoarcerea spiritelor rele, Burchard de Worms îi denunța pe creștinii cei răi care străpungeau cu un par cadavrele femeilor moarte la naștere și ale copiilor născuți morți, spre a preîntâmpina revenirea lor răufăcătoare[17].

Pe fundalul acestor practici și al acestor povestiri transpare ideea că blestemul care apasă asupra unui mort răufăcător atinge mai întâi cadavrul său. Nu numai că mortul revine să bântuie spațiul celor vii, ci cadavrul — ceea ce înseamnă același lucru — este condamnat să nu se descompună în pământ. Este neîndoielnic că asemenea concepții sunt vechi și străine de creștinism. Dar ele și-au găsit locul în reprezentările creștine ale morții, făcându-se ecoul și totodată opunându-se reprezentărilor, de astă dată oficiale, care se refereau la corpul sfinților. Diametral opuse mulțimii nediferențiate a morților creștini, corpul morților răufăcători, așa cum sunt excomunicații, și, pe de altă parte, cel al sfinților, împărtășesc o soartă asemănătoare: corpul lor nu putrezește. Faptul este bine cunoscut în privința sfinților: din mormântul lor emană „mireasma sfințeniei“ care dezvăluie conservarea miraculoasă a cărnii. În cazul cel mai bun — sfinții — sau în cel mai rău — strigoii noștri materializați —, se observă, deși este inversată, aceeași deviere de la normă. Astfel destinul singular al unor asemenea cadavre ne amintește că marea majoritate a creștinilor obișnuiți — cei care nu sunt nici sfinți, nici excomunicați — suportă legea comună a unei triple dispariții progresive, a rămășițelor fizice din mormânt, a sufletului lor în afara Purgatoriului și a amintirii lor din gândurile celor vii.

LIMBAJUL MORȚILOR

Faptul că mortul vorbește și că vorbele sale sunt cel mai adesea relatate în stilul direct sporește impresia unei prezențe fizice. Apariția este deopotrivă un fenomen sonor, vizual și tactil. Vizita unui strigoi se poate reduce la zgomote, la cuvinte mai mult sau mai puțin auzibile sau chiar la „voci fără cuvinte“, potrivit expresiei călugărului Guibert de Nogent[18]. Uneori, se poate auzi distinct un strigoi vorbind și chiar se poate dialoga cu el, dar fără a-l vedea: este ceea ce i s-a întâmplat starețului dominicanilor din Alès, Jean Gobi. Mortul „i-a apărut ca o voce“ (*apparuit in voce*) văduvei sale. Expresia este ecoul celei utilizate deja de către Hrabanus Maurus când se referea la „imaginea unei voci“[19]. Unele povestiri propun și o gradare în dezvăluirea mortului: acesta se face mai întâi auzit, apoi consimte să se arate[20]. Atunci poate începe dialogul obișnuit între viu și mort. Adesea scribul nu a relatat în stilul direct decât cuvintele mortului, rezervând stilul indirect întrebărilor celui viu. Astfel, în mod paradoxal, vocea cea mai vie este cea a defunctului. Voce de dincolo de mormânt și autoritară, ea trebuie relatată cât mai fidel cu putință, așa cum a fost rostită. Cu unele excepții, această voce nu se caracterizează prin nici o formă de glosolalie[21], și nici chiar, atunci când mortul este un *illiteratus* necunoscând limba latină, printr-o trecere de la limba savantă (cea a scribului) la limba autohtonă. Rare sunt, în povestirile noastre clericale, intruziunile limbii autohtone[22]. Uneori modul de a vorbi contribuie împreună cu aparența fizică la a facilita recunoașterea mortului de către cel viu: Petru Venerabilul, preocupat de transcrierea fidelă a cuvintelor, auzite în vis, ale călugărului defunct Guillaume de Roanne, merge până la reproducerea bâlbâielii care îl caracteriza pe acesta în timpul vieții[23].

Cum poate să vorbească un strigoi? Mai multe povestiri subliniază faptul că spiritul este înzestrat cu o capacitate de exprimare diferită de limbajul corpului viu. Atunci când clericul Raoul veghează în casa lui cadavrul prietenei sale Cecilia, el aude cum este chemat de spiritul tinerei fete din exteriorul casei[24]. Spiritul burghezului din Alès, Gui de Corvo, explică el însuși originea glasului său: când starețul Jean Gobi îl întreabă: „Cum poți tu vorbi, neavând nici gură, nici limbă, care sunt instrumentele vorbirii?“, el răspunde că într-un trup viu limba nu are puterea de a vorbi prin ea însăși. Ea nu este decât instrumentul sufletului, în care sălășluiesc toate puterile, printre care și cea de a vorbi. Astfel, când sufletul este despărțit de trup, el poate lesne vorbi, așa cum o fac și îngerii imateriali[25]. Ambiguitatea spiritualului și a corporalului este valabilă deopotrivă pentru aparența trupurilor ca și pentru vocea morților. De altfel, se precizează că anumite spirite vorbesc, deși sunt lipsite de limbă. Călugărul din Byland confirmă acest lucru: croitorul Snowball „a contemplat lăuntrurile [spiritului] prin gâtlejul său [în vreme ce spiritul] își forma cuvintele în intestine și nu vorbea cu limba“[26]. Un alt spirit ventriloc „vorbea din interiorul viscerelor sale și nu cu limba, ci ca dintr-un ulcior gol“[27].

VEȘMINTELE MORȚILOR

Veșmântul nu este niciodată doar o protecție a trupului. În cultura medievală, el este și un semn de apartenență la o stare socială, situează individul și grupul în ierarhia stabilită de *ordines*. Este perceput deopotrivă ca unul din modurile de exprimare a valorii morale sau religioase a persoanei. Mai mult chiar, el este aidoma celui care îl poartă, participă la existența acestuia, ca un al doilea înveliș[28]. Dar este un înveliș care se schimbă și care este schimbat, al cărui dinamism, în consecință, îi sporește puterea sa de simbol. În realitățile acțiunii sociale ca și în cele ale imaginarului, faptul de a se îmbrăca, de a se dezbrăca, de a-și schimba hainele, de a le modifica sau de a le dărui ilustrează transformările persoanei, ale valorii sale, ale ființei sale spirituale.

Ca toate etapele vieții (nașterea și botezul, inițierea cavalerească, îmbrăcarea rasei monahale, căsătoria etc.), mortul are însemnele sale vestimentare. Acestea îl privesc pe defunct (se impune, de exemplu, ca un călugăr să fie înmormântat în rasa ordinului său) ca și pe cei apropiați lui rămași în viață (care, la sfârșitul Evului Mediu și în anumite medii cel puțin, poartă o culoare de doliu, care se impune din ce în ce mai mult ca fiind negrul[29]). Veșmântul ține de ritualurile funerare, dar și de imaginarul morții și al lumii celeilalte. Când sufletul este descris sub trăsăturile unui copilaș care iese cu ultima suflare de viață din gura defunctului, el este adesea gol. Este gol, de asemenea, și în caznele Infernului sau Purgatoriului, așa cum sunt și trupurile care ies din mormintele lor în clipa învierii morților și a Judecății de Apoi. Dimpotrivă, aleșii sunt frecvent îmbrăcați de către îngeri cu veșminte somptuoase, simboluri ale corpurilor lor glorioase[30]. Dialectica goliciunii și a veșmântului organizează reprezentarea imaginară a sorții sufletelor în lumea cealaltă.

Pentru strigoi, situația este mai complexă, căci ei nu sunt total desprinși de lumea oamenilor. Aparența lor vestimentară depinde prin urmare de mai mulți factori, așa cum este apartenența lor trecută la un ordin dat al societății, caracterizat adesea printr-un veșmânt special. Ei continuă să poarte, în amintirile, visele și povestirile celor vii, hainele cu care au fost cunoscuți și care ajută la recunoașterea lor. Starea lor spirituală în lumea de dincolo se exprimă de asemenea prin natura, starea și culoarea hainelor lor. Sunt determinante, în aceeași măsură, atât folosirea de către morți a hainelor lor înainte de deces, cât

și destinația conferită acestora de supraviețuitori după aceea, în special dacă i-au cedat în mod caritabil unui sărac haina lăsată de defunct.

Înainte de sfârșitul Evului Mediu, strigoii nu sunt defel descriși precum cadavre vii mai mult sau mai puțin goale sau înveșmântate doar în giulgiu. Cavalerii defuncți apar cu prestanța și armele cavalerilor care au fost cândva, iar călugării morți în straiele lor de călugări. Potrivit lui Petru Venerabilul, cavalerul defunct Geoffroy d'Ion „avea drept aparență veșmântul său obișnuit“[31]. Într-o povestire cisterciană, un cavaler „orgolios, hoț și desfrânat“ îi apare după moarte soției sau concubinei sale: el intră în grădină, „călare pe superbul său armăsar de luptă, purtând așa cum se cuvine armele și însemnele militare *cu care era obișnuit în timpul vieții sale* și făcând, prin fluturarea părului și alte mișcări ale corpului, gesturile *pe care avea obiceiul să le facă* în turniruri“[32]. Un alt cavaler foarte rău, Henri Le Noeud, din provincia Trêves, îi apare fiicei sale „îmbrăcat cu blana de oaie pe care avea obiceiul să o poarte“[33].

Foarte numeroasele povestiri monastice despre apariții confirmă simbolica funerară a veșmântului călugărului. Din ziua când a îmbrăcat straiul monahal, călugărul nu îl mai părăsește, nici în timpul vieții sale, nici în mormânt, nici în viitorul imaginar pe care cei vii i-l atribuie sufletului său. Pelerina sa prevăzută cu o glugă (*cuculla*) joacă un rol special în trecerea de la viață la moarte și invers, în vizita pe care mortul o face celor vii. În urmă cu un an, povestește de exemplu Cezarie de Heisterbach, călugărul Lambert a adormit în corul bisericii în noaptea de duminică și l-a văzut în vis pe economul mănăstirii, numit Richwin, mort cu câțiva ani înainte, cum intră în biserică și-i face semn să-l urmeze în direcția Rinului. Știindu-l mort, Lambert nu se mișcă. Mortul se întoarce atunci către călugărul Conrad, în vârstă de peste cincizeci de ani, și îi face același semn. Fără a spune un cuvânt, Conrad își trage gluga pe cap și îl urmează pe mort. După prânz, călugărul Lambert îi povestește visul său bătrânului Conrad și îl vestește că va muri în curând. La puțină vreme după aceasta, într-adevăr, a fost îngropat „cu aceeași *cuculla*“[34]. Așadar, este important pentru călugăr ca el să moară cu *cuculla* sa, căci ea îl va proteja de capcanele demonilor în lumea de dincolo[35]. În povestirile monastice despre apariții, *cuculla* este semnul distinctiv al foștilor călugări, chiar atunci când au murit în haine de cleric secular sau de laic[36]. Probabil că simbolistica funerară a mantiei și a glugii călugărilor a beneficiat de credințe mai vechi referitoare la „glugă“ ca semn de recunoaștere a morților și instrument al trecerii lor în lumea de dincolo[37]. În folclorul germanic, *tarnkappe* (sau *tarnhut* sau *hüttlin*: glugă) îi conferă o forță supraomenească celui care o poartă, îi permite să se deplaseze imediat acolo unde vrea și chiar să devină invizibil. Este numită și *hellekeppelin*: scufia lui Hellequin, regele morților[38]. În general, scufia este semnul unei treceri aparte între lumea de aici și lumea cealaltă: încă de la naștere, caracterizându-i pe copiii „născuți cu căiță“, și invers, după moarte, pe defuncții care revin să-i viziteze pe cei vii[39].

Încălțările morților se consideră deopotrivă că ajută la trecerea în lumea de dincolo. În secolul al XIII-lea, liturgistul Guillaume Durand relatează opinia potrivit căreia, punându-le morților pantaloni și încălțându-i, ei sunt astfel pregătiți să-și înfrunte judecata[40]. La Avignon, în timpul funeraliilor, clopotarul primea ca plată pantalonii, pantofii și cureaua mortului: acesta nu era lipsit de bunurile sale, ci dimpotrivă, lua astfel cu el pe lumea cealaltă beneficiul spiritual al acestor daruri[41]. Așa cum ne asigură *Viziunea lui Gottschalk* (în Germania de Nord în secolul al XII-lea), cel care, în timpul vieții sale, și-a dat pantofii săracilor, va găsi pe lumea cealaltă, atârnate de un tei măreț o mulțime de încălțări minunate[42]. Dimpotrivă, potrivit unui *exemplum* al lui Cezarie de Heisterbach, concubina unui preot care pusese să fie înmormântată cu pantofii săi cei frumoși — obiecte ale lăcomiei sale și simboluri ale desfrânării sale — a fost dusă în Infern de un cavaler diabolic și haita sa blestemată[43].

Culoarea veșmântului mortului ne înștiințează îndeosebi despre soarta sa pe lumea cealaltă și, când e cazul, despre îmbunătățirea acesteia. În povestirea mânăstirii Sainte-Foy din Sélestat, prevalează opoziția dintre roșu și alb. În general, opoziția dintre negru și alb este cea care ne îngăduie să urmărim, în ritmul aparițiilor, îmbunătățirea sorții aceluiași mort, mai întâi negru de tot, apoi jumătate negru, jumătate alb și, în sfârșit, complet alb, când vine pentru ultima oară să-l vestească pe acela care l-a ajutat prin rugăciunile sale că este definitiv mântuit[44]. Cromatismul strigoilor nu este foarte variat și rămâne dintre cele mai tradiționale: opozițiile binare care îl caracterizează țin de vechiul sistem indo-european al celor trei culori fundamentale (alb, roșu, negru)[45].

În sfârșit, veșmântul este un puternic operator de schimburi între lumea celor vii și cea a morților. Schimbul poate fi pozitiv: într-o povestire a lui Petru Venerabilul, un fost senior mort în pelerinaj, Bernard le Gros, îi apare unui călugăr de la Cluny îmbrăcat într-o blană de vulpe; într-adevăr, el îi dăruise o asemenea blană unui sărac și aceasta îi servește în prezent drept *refrigerium*, ea îl consolează în tribulațiile din lumea de dincolo. Schimbul poate fi și negativ în toate povestirile despre apariții în care mortul este gol sau înveșmântat ciudat, pentru că refuzase să îmbrace un sărac, furase o haină sau uitase să restituie o haină împrumutată. El revine spre a le cere celor apropiați să-l „îmbrace“, îndreptând greșeala pe care a făcut-o. Petru Venerabilul povestește cum „mercenarul“ Sancho îi apare fostului său stăpân gol, având doar șalele acoperite cu o eșarfă de pânză, pentru că în timpul vieții sale furase veșminte preoțești; el îl roagă pe stăpânul său să restituie bisericii obiectele sustrase. Cezarie de Heisterbach relatează apariția unui cavaler mort de curând, Frederic de Kelle, îmbrăcat cu pieile de oaie pe care le furase de la o văduvă sărmană[46]. În lunga povestire a lui Gervasius de Tilbury, tânărul Guillaume îi apare mai întâi complet gol verișoarei sale din Beaucaire. A doua oară, el și-a recăpătat hainele pe care mătușa sa, mama tinerei fete, le-a dăruit între timp săracilor[47]. Pe lumea cealaltă, mortul, potențial gol și vrednic de milă, poartă hainele de care el însuși (sau moștenitorii lui) s-a dispensat în favoarea săracilor. Veșmântul este deopotrivă un obiect material transmisibil și simbolul imaterial al daniei milostive. Orice danie de veșminte este considerată a se desfășura simultan pe două planuri indisociabile, pe pământ și în lumea de dincolo. Modelul acestei corespondențe, ce depășește limitele vieții și ale morții, este foarte vechi: în *Viața* *sfântului Martin* de Sulpicius Severus, apare astfel episodul celebru al dăruirii mantiei în folosul săracilor. În visul de care beneficiază Martin, Christos îi apare înveșmântat în mantia dăruită săracului. Această povestire hagiografică se poate compara cu cea a apariției regelui Sancho în *Cronica de la Iria*: la patruzeci de zile după ce-i apăruse pentru prima oară văduvei sale Godo, regele îi apare din nou în veșminte albe (semn că este mântuit) și cu o blană pe care o dăruise întru mântuirea sufletului său unui preot sărac. Smulgându-i strigoiului o bucată din blana pe care o purta, Godo o duce la mânăstirea de la San Esteban de Ribas de Sil unde călugării constată că o bucată de o mărime egală lipsește din blana dăruită preotului. Partea supranaturală a blănii pe care o aduce regina Godo se potrivește așadar întocmai cu blana reală, spre a atesta — în felul zapiselor pe care și le împărțeau protagoniștii unei tranzacții — veridicitatea apariției și temeiul intercesiunilor pentru morți[48].

IMAGINILE STRIGOILOR

Dacă obiectul „viziunii spirituale" este o „imagine", reprezentările sale figurate trebuie să fie înțelese ca „imagini de imagini", ceea ce nu se întâmplă fără a suscita o mulțime de întrebări. Cum se disting imaginile materiale ale strigoilor de imaginile altor obiecte? Care sunt semnele specifice ale apariției printre modurile figurativ utilizate în epoca medievală? Din ceea ce ne comunică textele, putem oare deduce parametrii figurativi ai strigoilor? *A priori* există o întreagă gamă de posibilități, de la reprezentarea trupului viu până la schelet, trecând prin diversele stadii ale cadavrului în descompunere. Strigoiul va fi el înfățișat îmbrăcat cu veșmântul specific statutului său social, sau cu lințoliul în care a fost înmormântat, sau chiar gol, ca un suflet păcătos? Oare vom găsi încă din această epocă imagini de fantome drapate într-un giulgiu alb, așa cum sunt ele imaginate din epoca romantică? Ce indicatori iconici vor semnala caracterul supranatural al apariției? În iconografia medievală a viselor, simpla juxtapunere a imaginii celui care doarme și a obiectului visului său ajunge spre a desemna natura onirică a viziunii[49]. Dar ce se întâmplă cu aparițiile percepute în stare de veghe? În sfârșit, ce rol să i se acorde istoriei în evoluția cronologică a modurilor figurative? Iconografia strigoilor a cunoscut, ca și textele narative și teoretice, o evoluție îndelungată în timp. Față de tradiția narativă sau față de alte tipuri de imagini, ea este târzie (nu o întâlnim înainte de sfârșitul secolului al XI-lea) și se transformă progresiv până la sfârșitul Evului Mediu. În sfârșit, așa cum am distins cu grijă diversele genuri narative, să ne ferim să amestecăm toate imaginile, independent de ansamblurile iconice cărora le aparțin.

În mod schematic, se poate spune că între secolul al XII-lea și cel de-al XV-lea se întâlnesc șase moduri distincte și parțial succesive de reprezentare a strigoilor.

- Tipul lui Lazăr: strigoiul este înfățișat ca un înviat din morți.
- Tipul mortului înfățișat ca un viu: nu există nici o diferență sensibilă între strigoi și viul sau viii cărora le apare acesta.
- Tipul sufletului: strigoiul ia forma unui mic personaj gol, după modul convențional cel mai frecvent de reprezentare a sufletelor.
- Tipul fantomei: strigoiul apare înfășurat într-un giulgiu diafan.
- Tipul macabru: strigoiul se prezintă ca un cadavru viu în stare mai mult sau mai puțin avansată de descompunere.
- Invizibilitatea: este o soluție limită a imaginii, într-o strânsă dependență față de un text.

Imaginile pe care le-am întâlnit deja corespund mai multor tipuri din această listă; strigoiul din Alès este invizibil în miniatura lui Simon Marmion, așa cum este și în povestirea lui Jean Gobi. În schimb, spiritul invizibil care tulbură somnul împăratului Carol al IV-lea la Praga este reprezentat o dată potrivit tipului mortului-viu (îmbrăcat cu o tunică scurtă la modă) iar altă dată potrivit tipului sufletului (ca un mic personaj gol). Între secolele al XII-lea și al XV-lea, iconografia lui Samuel în episodul biblic de la Endor explorează aproape toate soluțiile disponibile, începând cu tipul lui Lazăr.

Imaginile mai obișnuite ale strigoilor sunt rare înainte de sfârșitul Evului Mediu. Cele mai vechi ar putea să dateze din secolul al XI-lea, moment în care povestirile cu strigoi încep să se înmulțească în texte. Două miniaturi datate precis din 1071 și un capitel împodobit cu figuri de la Fleury (astăzi Saint-Benoît-sur-Loire) ilustrează miracole ale sfântului Benedict așa cum au fost relatate de Grigore cel Mare în cea de-a doua carte din *Dialogurile* sale[50]. În capitolul al XXIII-lea, Grigore povestește că două călugărițe care nu-și puteau ține gura fuseseră amenințate cu excomunicarea de către sfânt. Au murit și au fost înmormântate în biserică. Dar de fiecare dată când se celebra slujba aici, „doica lor, care avea obiceiul să aducă pentru ele ofrandă Domnului, le vedea ieșind din mormânt și părăsind biserica". Minunea a durat până când sfântul a acceptat să le ridice excomunicarea. Capitolul al XXIV-lea enunță o poveste asemănătoare: un tânăr călugăr își părăsise mânăstirea fără încuviințare pentru a le face o vizită părinților săi. Pe drum, el a murit accidental. Părinții au încercat să-l înmormânteze, o dată, și apoi încă o dată, dar trupul a refuzat mereu să rămână în sarcofag. Disperați, părinții s-au aruncat la picioarele lui Benedict care a ordonat să se pună o ostie sfințită pe pieptul mortului. De atunci, cadavrul a rămas la locul său. Cele două povestiri prezintă multe similitudini: dincolo de rolul asemănător al eroului lor comun, Benedict, ele pun în scenă aceeași minune a cadavrelor respinse de mormânt și sugerează, pentru a îmblânzi aceste corpuri malefice, același remediu: ostia sfințită, trupul lui Christos. Este vorba în continuare, și aici, despre strigoi? Nu, în sensul aparițiilor despre care Grigore cel Mare vorbește el însuși în cartea a IV-a din *Dialogurile* sale. Și totuși da, dacă apropiem aceste două povestiri de acelea, mai târzii, care, mai ales în regiunea Yorkshire, aseamănă „spiritele" cu cadavre bănuite a ieși din mormântul lor și nevoite să intre înapoi cu forța.

În 1071, abatele Desiderio de la Montecassino — abație întemeiată de însuși sfântul Benedict — a reunit o mulțime de abați și de prelați (între care mai mulți campioni ai reformei ecleziastice, așa cum este Pier Damiani) pentru a purcede cu fast la târnosirea noii biserici abațiale. Cu această ocazie, el pune să se alcătuiască un neprețuit

Lecționar al sărbătorilor sfântului Benedict, sfântului Maurus și ale sfintei Scolastica, păstrat astăzi la Biblioteca Vaticanului[51]. Cele două povestiri ale noastre și-au găsit locul în bogata iconografie a acestui manuscris. Ordinea succedării lor este, de altfel, parțial inversată, fiecare imagine ilustrând episoade din ambele povestiri. În prima (f. 57^{r}), apare sfântul Benedict înmânându-i o ofrandă unui cleric, pentru ca el să le poată astfel determina iarăși să intre în mormânt pe cele două femei din capitolul XXIII. Dar se vede aici și cadavrul tânărului călugăr din capitolul XXIV, zăcând, cu ochii închiși și gluga trasă pe cap, lângă sarcofagul deschis în care el nu se află. În fundal este reprezentat același sarcofag, conținând de această dată trupul tânărului călugăr pe pieptul căruia un preot pune ostia. Pe verso sunt reprezentate alte două episoade ale povestirii tânărului călugăr: sfântul Benedict primindu-i succesiv pe tatăl, apoi pe mama defunctului, și dându-i acesteia din urmă ostia sfințită. În aceeași imagine este reprezentată de asemenea urmarea povestirii celor două călugărițe. Acestea se ridică până la cingătoare din mormânt, ca niște moarte înviate și înfășurate în lințolii sau în voaluri ample, unul roșu, celălalt albastru, ascunzându-le în parte chipul. Acestea nu sunt cadavre, precum acela al tânărului călugăr de pe fila precedentă, ci chiar moarte vii ieșind în poziție verticală din mormântul lor și reprezentate probabil de pictor după modelul învierii lui Lazăr.

Or, aceeași povestire a inspirat sculptura unui capitel de la Saint-Benoît-sur-Loire, datat și el, dar nu foarte sigur, din secolul al XI-lea (*il. 6*)[52]. Acest capitel, astăzi depus pe pardoseală, îl înfățișează pe o latură pe Christos binecuvântând și, în spatele lui, mai mic, pe sfântul Benedict a cărui mână dreaptă se confundă cu mâna stângă a Domnului: într-o manieră surprinzătoare, imaginea ne amintește că Dumnezeu este adevăratul autor al miracolelor săvârșite de către sfinți. Pe cealaltă latură, se vede mormântul pe care un personaj se pregătește să-l deschidă. Cele două călugărițe sunt culcate înăuntru, dar capetele lor apar, ca și cum ele ar vrea să iasă din el. Ele nu stau în picioare, ca în imaginea din manuscris. Sunt ca și moarte, în poziție orizontală, dar statutul lor, ca și în povestire, rămâne ambiguu: corpul lor este expulzat din biserică, dar sub presiunea unei forțe supranaturale care le asociază vreunui spirit malefic.

Imaginile strigoilor nu încep să devină numeroase decât în secolul al XIII-lea. Este cazul acelor *Miracles de la Vierge* compuse în franceză între 1218 și 1233 de către un călugăr de la Saint-Médard de Soissons, Gautier de Coincy. Succesul acestei colecții de cincizeci și cinci de miracole ale Sfintei Marii a fost imens, din moment ce se cunosc peste optzeci de manuscrise ale sale. În toate miracolele acestea, Fecioara intervine pentru a-i proteja sau vindeca pe cei care-i sunt devotați în timpul vieții sau pentru a-i mântui în ceasul morții și al judecății speciale a sufletului, chiar și când aceștia ar trebui să fie damnați. Îndurarea sa îi este astfel benefică starețului unei mânăstiri care comisese mari păcate, dar care i se închinase mereu Sfintei Fecioare[53]. El moare, iar călugării îl înmormântează normal. Dar, exact după un an, „la capătul anului“, în vreme ce călugărul paracliser, fratele Hubert, aprinde înainte de utrenie candelele în biserică, se aude strigat pe nume de o voce puternică și limpede: „Hubert, scumpe frate“, spune glasul. Cuprins de spaimă, el se culcă în pat și adoarme îndată. Atunci îl vede în vis pe starețul defunct care îi reproșează că nu i-a răspuns la chemare. Apoi îi spune ce cazne îndură de un an, dar îi dezvăluie și că Fecioara l-a eliberat în virtutea devoțiunii de care a dat mereu dovadă față de Ea. A doua zi dimineața, paracliserul își împărtășește viziunea abatelui care decide să se roage Fecioarei împreună cu călugării. La puțină vreme după aceasta, moare și fratele Hubert.

Din toate miracolele lui Gautier de Coincy, acesta este singurul care aduce în scenă un strigoi. Acesta din urmă, mai mult decât Fecioara, este chiar personajul principal al povestirii. În manuscrisele miniate ale acestor *Miracles de Notre Dame* se întâmplă ca miniatura să nu rețină decât prima intervenție a mortului, când el îl interpelează pe paracliser, dar fără ca acesta să-l vadă încă[54]. Imaginea conferă un trup acestei voci înfățișându-l pe strigoi cum pătrunde în spațiul sanctuarului și ridică degetul, gest care înseamnă că el vorbește. Ea sugerează și surpriza paracliserului care, cu fața crispată de spaimă, se

întoarce la chemarea numelui său și astfel ilustrația transformă într-o imagine de apariție vizuală relatarea manifestării sonore a mortului. Acesta are consistența carnală și vestimentară a unui călugăr viu, dar modul în care el își suflecă roba pe piciorul său gol (în vreme ce călugărul paracliser este încălțat și piciorul său este ascuns sub dimie) îl desemnează ca ființă supranaturală. Piciorul arătat și gol este aici semnul apartenenței la lumea de dincolo, sugerând și o condiție mizerabilă ce justifică solicitarea intercesiunilor.

Într-un alt manuscris al aceleiași opere, miniatura este divizată în patru părți ce reprezintă tot atâtea secvențe ale miracolului[55]. Se văd aici pe rând intrarea strigoiului în biserică în urma paracliserului care este ocupat la altar; apariția strigoiului în visul paracliserului adormit; povestirea pe care paracliserul o face abatelui și călugărilor a doua zi; în sfârșit, funeraliile paracliserului. În prima vinietă, mortul este pe jumătate disimulat de marginea imaginii, ceea ce sugerează incursiunea sa în biserică și în spațiul terestru al celor vii. El are capul acoperit cu gluga, *cuculla*, asupra căreia insistă atâtea povestiri monastice cu strigoi și care aici îl opune călugărului viu. Își încrucișează mânecile rasei în față, gest pe care l-am întâlnit deja în manuscrisele miniate ale autobiografiei lui Carol al IV-lea și care poate semnifica neputința și cererea umilă[56]. Dar nici o mână nu iese din mâneci (în contrast cu mâinile active ale paracliserului), ca și cum această haină ar fi fost goală pe dinăuntru, pentru a sugera, poate, că „imaginea spirituală“ nu are consistență trupească. La fel, picioarele nu sunt vizibile. Cea de-a doua vinietă prezintă o imagine clasică de vis: perdelele trase de o parte și de alta a patului delimitează spațiul viziunii onirice. Fără ajutorul textului și cunoașterea acestui mod convențional de reprezentare a visului nu s-ar putea distinge mortul de oricare vizitator viu, prezent la picioarele patului.

NAȘTEREA FANTOMEI

O altă creație remarcabilă a tradiției medievale a miracolelor Fecioarei este constituită de *Cantigas de Santa*

Maria, compuse între 1267 și 1272 de regele Alfonso al X-lea cel Înțelept de Castilia și Léon. Este o operă considerabilă prin amploarea (ea conține cu totul peste trei sute de miracole) și bogăția iconografiei sale (aproape două mii de imagini). Fiecare povestire despre un miracol este însoțită de o pagină simplă sau dublă care numără șase (sau douăsprezece) viniete[57]. Două texte sunt povestiri cu strigoi. Una dintre ele povestește „cum Sfânta Maria a luat sub protecția sa un frate minorit împotriva diavolilor în clipa morții sale“[58]. Cele șapte miniaturi corespunzătoare arată pe rând intrarea fratelui în biserica călugărilor; moartea sa (culoarea neagră a chipului său trădându-i sufletul întunecat pe care pun stăpânire demonii); fuga demonilor când călugării pun în mâna mortului lumânarea care este emblema (*signaculum*) Fecioarei, căreia, în ciuda păcatelor sale, el i-a rămas totdeauna devotat. Chipul mortului redevine alb în întregime. Urmează apoi scena funeraliilor. Cea de-a cincea imagine arată apariția mortului altor doi călugări în claustru. În sfârșit, la întoarcerea în biserică, călugării aduc mulțumire Fecioarei. În momentul apariției în claustru, doar cunoașterea textului miracolului permite ghicirea prezenței unui mort printre cei trei călugări. El nu se deosebește nici prin înfățișarea corporală, nici prin haine. Putem chiar ezita în a-l alege pe vreunul anume dintre ei pentru acest rol, dar poate că absența cărții din mâinile personajului din stânga îl desemnează pe acesta din urmă ca strigoi. În această imagine mai mult chiar decât în precedentele, mortul dă iluzia vieții. Prin acest detaliu, imaginea este fidelă multor povestiri cu apariții în care vizionarul se miră să întâlnească un apropiat despre care știe că a murit, dar care i se pare viu, în afară de cazul când crede că întâlnește un prieten viu al cărui deces recent încă nu l-a aflat.

Totuși, același manuscris prezintă în legătură cu o altă povestire cu strigoi o imagine cu totul diferită[59]. Miracolul povestește cum a omorât demonul un tânăr, stâlp de cârciumă, un *tafur* (dezmățat) care, pentru că pierduse la joc, a proferat blasfemii împotriva Sfintei Fecioare. Cele șase miniaturi înfățișează în mod succesiv jucătorii din tavernă, apoi momentul blasfemiei (pe care o exprimă un gest viguros la adresa cerului); imediat demonul îl eviscerează pe cel vinovat; în imaginea următoare, „un om mort îi apare tatălui *tafur*-ului și îi spune că fiul lui a murit“. Strigoiul nu este așadar tânărul care tocmai a murit: rolul său este acela al unui mesager din lumea cealaltă și al Fecioarei, care rămâne invizibilă. Tatăl, prevenit grație lui, în imaginea următoare, ajunge lângă cadavru și plânge. Apoi face funeralii așa cum se cuvine pentru fiul său. Cea mai ciudată, în această serie de imagini, este aparența fantomatică a mortului: spre deosebire de personajul viu care stă în fața lui, el este lipsit de orice culoare, de orice consistență carnală, iar imaginea chipului și a veșmântului său se reduce la un desen uniform diafan și abia vizibil.

Chiar dacă mai multe mâini au contribuit la iconografia acestui amplu manuscris și, prin urmare, nu se pot exclude deosebirile de stil, trebuie să admitem că, pe plan local, existau cel puțin două moduri de a reprezenta strigoii în a doua jumătate a secolului al XIII-lea: unul, în chip de oameni vii, altul, ca fantome cvasi imateriale și translucide. Opoziția dintre aceste două imagini ține, poate, de statutul celor doi morți din povestire: în vreme ce fratele minorit dotat cu o corporalitate evidentă de-abia a murit, mortul care îi apare tatălui *tafur*-ului a decedat mai de mult. Aparența acestui strigoi sugerează poate măsura timpului scurs de la deces, a distanței dintre vii și morți, a încheierii probabile a procesului de descompunere a cărnii în mormânt. În plus, dacă fratele minorit care tocmai a murit este cunoscut de către frații săi și dacă imaginea sa îl poate așadar reprezenta ca pe unul dintre ei, strigoiul care vestește tatălui sfârșitul tragic al fiului său este pentru el un mort străin și anonim, nu o rudă moartă prezentă încă în memorie. Caracterul fantomatic nu era oare, în această imagine, un mijloc de a reprezenta anonimatul unui mort vechi și fără vreo legătură cu viul căruia i se adresează, un strigoi care nu are altă rațiune de a fi decât funcția sa de mesager din lumea morților? În sfârșit, imaginea opune în mod frapant această fantomă cadavrului culcat pe targă (chiar în miniatura de dedesubt): evanescența imaginii fantomatice contrastează cu densitatea marcată a unui cadavru veritabil, a cărui greutate se măsoară după efortul oamenilor însărcinați să-l ducă[60]. Nu s-ar putea spune mai bine că fantoma, deși prezintă aparența unui corp, nu este decât o imagine. Imaginea unei fantome, prima, poate, în tradiția occidentală și care le anunță de timpuriu pe cele care, din secolul al XIX-lea, ni s-au impus excluzându-le pe toate celelalte.

Se poate spune că fantoma occidentală, cea din benzile desenate și din cinematograful fantastic, s-a născut la sfârșitul secolului al XIII-lea. Căci miniatura din *Cantigas* nu este un caz unic. Fantome mai sunt reprezentate în unele manuscrise ornate cu miniaturi ale acelui *Pèlerinage de vie humaine* al lui Guillaume de Diguilleville. În acest vast poem alegoric și religios, autorul povestește la persoana întâi un vis pe care l-ar fi avut sub inspirația lecturii, zice el în prolog, a celebrului *Roman de la Rose*. Fiind adormit (și în această stare îl reprezintă primele miniaturi din foarte numeroasele manuscrise ale poemului), el visează că sufletul său, asumându-și înfățișarea și atributele unui pelerin, pleacă la Ierusalim. Acesta din urmă este descris ca un adevărat oraș, dar și ca anticipare a Ierusalimului Ceresc. De altfel, frumoasa tânără încoronată și aureolată care îi călăuzește sufletul în pelerinajul său se numește Grația Domnului. Într-una din multiplele peripeții edificatoare ale călătoriei, sufletul pelerin vede trei morți (strigoi) cum îi servesc la masă pe trei vii. Textul poemului îi îndemna pe artiști să accentueze contrastul dintre vii și strigoi. Dar, de la un manuscris la altul, soluțiile alese diferă și oferă, la urma urmelor, o gamă foarte largă de reprezentări posibile. Pelerinul, ce poate fi recunoscut după pălăria cu boruri late și după toiag, însoțit de călăuza sa, ajunge într-un refectoriu unde morții îi servesc pe cei vii:

En refectoire apres je vis
Ce dont moult fu plus esbahi
Pluseurs mors tous ensevelis
Donnoient a mangier aux vis
Et les servoient doulcement
*A genouz et devotement**

---

* În refectoriu apoi văzui/ Ceva ce mă uimi foarte/ Mai mulți morți în giulgiul lor/ Le dădeau de mâncare celor vii/ Și îi serveau cum se cuvine/ Îngenuncheați și cu smerenie (*n. tr.*).

Însoțind acest text, imaginea unui manuscris de la Oxford stabilește contrastul cel mai puternic dintre morți și vii[61]. Morții nu se țin bine pe picioare și par a se ridica cu dificultate până la nivelul mesei. Lințolii în formă de sac de culoarea unui bej nelămurit îi învăluie în întregime, chiar și fețele. O reprezentare aproape analoagă acestei scene se găsește într-un manuscris parizian, dar de această dată morții, doar în număr de doi, sunt în întregime albi și parcă acoperiți de o membrană care aderă la trupul lor[62]. Membrele și capul sunt bine individualizate, dar trăsăturile feței nu mai sunt mai expresiv desenate decât în manuscrisul de la Oxford. Într-un alt manuscris de la Biblioteca Națională, cei trei morți din *Pèlerinage* au o înfățișare mai corporală[63]. Sunt înveșmântați într-un fel de dimie albă din care iese capul, de data aceasta foarte distinct de veșmânt. Este un cap de mort cu două orbite negre, având o gură mare prevăzută cu dantură puternică. Reprezentarea se apropie aici de imaginile macabre ale epocii. Ea evocă de asemenea imaginile de același tip din gravurile în lemn germane ale edițiilor incunabule[64]. Cu toate acestea, aceeași scenă a putut prilejui o imaginare foarte diferită a celor trei morți după modul tradițional al reprezentării sufletelor din lumea de dincolo, ca trei bărbați goi și asexuați[65].

Așadar, interesul acestor variații constă în a arăta, încă o dată, că nu există o singură modalitate de reprezentare a strigoilor, ci mai multe, inclusiv în manuscrisele contemporane și chiar în ilustrarea aceluiași text. Printre ele, imaginea macabră constituie o formulă nouă care tinde din ce în ce mai mult să se impună la sfârșitul Evului Mediu în imaginile cu strigoi, în vreme ce imaginea fantomei, dimpotrivă, rămâne rară[66].

STRIGOII ȘI MACABRUL

Dacă imaginea evanescentă a fantomei nu s-a impus mai pe larg și mai rapid, aceasta se datorează poate faptului că difuzarea sa a fost frânată de înflorirea macabrului, care insistă, dimpotrivă, pe prezența corporală, tactilă și oribilă a cadavrului. Temele principale ale macabrului sunt bine cunoscute și nu intenționez să mă refer la ele altfel decât în relație cu strigoii. Încă de la sfârșitul secolului al XIII-lea apare tema întâlnirii dintre cei Trei Vii și cei Trei Morți: trei tineri călăreți văd apărându-le dinainte niște morți, dublurile lor, care le poruncesc să se pregătească pentru moarte. Aceștia sunt în mod incontestabil niște strigoi[67]. Puțin mai târziu, obsesia morții și a macabrului își găsește în liturghia morților din cărțile de rugăciuni un teren prielnic. Scenei de agonie a individului îi sunt asociate diferitele teme emblematice ale macabrului, începând cu însăși Moartea în reprezentarea sa alegorică. Agitându-se sub lințoliu și amenințându-l pe muribund cu o suliță sau cu o coasă, Moartea nu se deosebește deloc de strigoii propriu-ziși. Marginile unei cărți de rugăciuni destinate orașului Rouen (a doua jumătate a secolului al XV-lea) acumulează emblemele și figurile morții: se vede aici un mort viu, gol sau pe jumătate drapat într-un lințoliu alb, cu pielea deschisă la culoare și destul de împlinită încă, dar cu ochii reduși la două simple găuri[68]. O suliță și, într-un caz, un scut rotund permit identificarea alegoriei Morții. Răsfoind mai departe manuscrisul, se vede un craniu, un gropar la lucru, un sicriu, un cadavru cusut într-un lințoliu alb. Dar una dintre aceste margini dezvăluie o cu totul altă figură, în întregime neagră și acoperită cu un lințoliu albastru deschis. Fără îndoială că este vorba despre un suflet în suferință sau chiar un suflet damnat. Numai ochii, nasul și gura se conturează în această masă sumbră. Cum este normal într-o carte de rugăciuni, textul alăturat nu dă nici o indicație despre această imagine marginală a cărei interpretare rămâne ipotetică. În mai multe cărți de rugăciuni, scena funeraliilor, reprezentată adeseori pentru liturghia morților, pare propice manifestărilor fantastice ale lumii morților. Povestea lui Diocres era celebră: văzându-l cum iese din sicriu chiar în toiul ceremoniei de înmormântare, sfântul Bruno ar fi decis să plece în „pustiu“ și să întemeieze La Grande Chartreuse[69].

Manifestările morților pot fi și colective. Începând din 1425 se răspândește tema Dansului Macabru care aduce cu sine o suită de cupluri formate fiecare dintr-un mort și un viu ce întruchipează o „stare“ a societății. În Dansul

Macabru se disting reprezentările dansului morților în cimitire: mormintele se deschid, morții, ca niște cadavre vii, se ridică, se agită și dansează. Într-un foarte frumos manuscris flamand din secolul al XV-lea al *Legendei de aur* a lui Jacopo da Varazze, aceeași miniatură reprezintă două pasaje distincte din capitolul consacrat Sărbătorii Morților de la 2 noiembrie (*il. 7*)[70]. Jacopo da Varazze se făcuse ecoul unor *exempla* contemporane lui care se refereau la utilitatea rugăciunilor pentru morți: un bărbat avea obiceiul să se roage pentru morți când trecea prin cimitir. Într-o zi este urmărit de dușmanii săi, și vede cum mormintele se deschid iar morții îi sar în ajutor. Imaginea redă perfect caracterul dramatic al scenei, urmărind chiar un fel de gradare între acei morți care încep să iasă din mormintele lor și cei care deja sar asupra atacatorilor. Cealaltă parte a imaginii ilustrează, într-un mod diferit, apariția unui strigoi prietenului său, culcat în pat cu soția lui. Mortul se plânge de greutatea insuportabilă a mantiei pe care i-o furase în timpul vieții. În cohorta morților din acest manuscris, ca și puțin mai târziu în dansul scheletelor gravat pentru *Cartea cronicilor* de Hartmann Schedel sub titlul *Imago mortis*[71], este vorba chiar despre strigoi. Aceste imagini de morți-vii exprimă în secolul al XV-lea o mai mare atenție acordată viitorului cadavrului și etapelor descompunerii sale: uneori carnea este încă tare, alteori oasele străpung pielea care se sfâșie și dezvăluie scheletul, alteori timpul nu a lăsat decât un schelet înălbit[72]. Dar interesul prezentat de ele nu se oprește aici. Călăuzită de literatura profană, iconografia timpului descoperă și resorturile fantasticului.

Manuscrisele miniate franceze ale operelor lui Boccaccio, traduse de Laurent de Premierfait pentru rege și prinții din familia sa de la începutul secolului al XV-lea, ne furnizează în acest sens două exemple remarcabile. Superbul manuscris de la Arsenal al traducerii *Decameronului* oferită lui Carol al VI-lea în 1414, prezintă o ilustrație al nuvelei intitulate „Dioneo“ (Ziua a șaptea, nuvela a zecea) din *Decameron*[73]. Imaginea este dublă: de o parte, se vede prânzul în cursul căruia doi prieteni, Tingoccio și Meuccio, așezați la masă, își promit reciproc că primul care va muri îi va apărea celui rămas în viață pentru a-l informa despre soarta sa în lumea cealaltă; la aceeași masă este așezată cumătra lui Tingoccio, care este și metresa sa. În curând, Tingoccio moare în urma exceselor acestui amor incestuos și, așa cum îi promisese, îi apare prietenului său. Apariția l-a tulburat pe acesta din somnul său. El este așezat în pat, perfect treaz. La picioarele patului, strigoiul nu este decât parțial vizibil, căci marginea unei ferestre, care se interpune între noi și interiorul camerei, ni-l ascunde în parte. Acest detaliu, ca în miniatura din *Miracles de la Vierge* de Gautier de Coincy, are poate funcția de a aminti că strigoiul nu aparține acestei lumi, și că vine de altundeva[74]. El are un trup emaciat, învăluit într-un amplu lințoliu alb: nu are înfățișarea unui schelet, ci mai degrabă aceea a unui cadavru viu sau a unui bărbat care, în comparație cu prietenul său de aceeași vârstă căruia i se adresează, ar fi îmbătrânit în câteva zile cu mai multe zeci de ani... Un alt manuscris francez al operei lui Boccaccio, deopotrivă păstrat la Biblioteca Arsenalului, prezintă o miniatură încă și mai extraordinară. S-ar putea crede că ilustrează aceeași poveste. De fapt, ea nu aparține *Decameronului*, ci unei lucrări scrise puțin mai târziu în latinește și tradusă de Laurent de Premierfait în 1409, *Cas des nobles hommes et femmes*[75]. De inspirație mai umanistă, această lucrare prezintă în nouă cărți o galerie de destine ilustre din Antichitate, Scriptură sau din istoria mai recentă. Capitolul al XIX-lea din partea a doua este consacrat adevărului viselor. Autorul citează, între alte exemple, pe cel al poetului Simonide, care primise în vis vestea vizitei unui bărbat sosind la bordul unei nave. Nu a venit nimeni, dar s-a descoperit curând pe plajă corpul unui înecat pe care poetul l-a înmormântat așa cum se cuvine înainte de a se întoarce să se odihnească. „Și în vreme ce dormea, avu o viziune în care mortul, ce fusese îngropat prin grija sa, îi interzicea să plece pe mare în ziua următoare". Simonide a dat ascultare „demonstrației din vis", dar tovarășii săi nu dau crezare acestor eresuri și pier a doua zi în furtună. Miniatura îl arată pe poet adormit în patul său drapat cu cel mai frumos roșu. Din spatele baldachinului, mortul se strecoară în cameră sau mai curând în vis, strâns înfășurat într-un lințoliu care lasă să se vadă gestul caracteristic al

brațelor încrucișate. Fața este liberă. Nu este chipul unui cadavru, ci al unui fel de adormit care, cu ochii săi întredeschiși, pare să-l observe pe poetul cufundat în somn. Aici, nu este vorba despre o fantomă, dar nici despre macabru. Imaginea reia mai degrabă tipul reînviatului, dar conferindu-i strigoiului o libertate de mișcare care face din acest intrus o ființă ciudat de familiară.

Arta macabră care-i evocă pe strigoi la sfârșitul Evului Mediu a cunoscut puternice evoluții la cumpăna secolului al XVI-lea, așa cum a demonstrat elocvent Jean Wirth pentru Germania renană. Pictorul Hans Baldung Grien înlocuiește reprezentarea scheletului și chiar a cadavrului descărnat și însuflețit cu aceea a unei tinere, moartă recent, cu carnea voluptuos de plină[76]. Uneori o tânără moartă, care caută să fugă din mormântul ei, este chemată înapoi cu forța de Moarte sau de un mort ale cărui cărnuri sunt pe jumătate descompuse, semn al unui deces mai vechi. În toate cazurile, această figură oribilă agită o clepsidră pe jumătate goală spre a aminti caracterul efemer al vieții pe care *mors immatura* — moartea prematură — a întrerupt-o prea devreme și spre a măsura, după descompunerea cărnurilor, scurgerea timpului în lumea de dincolo.

O temă nouă își face și ea intrarea, cea a dublelor portrete macabre. Pe reversul bustului unui personaj în viață, laic sau ecleziastic, același personaj este pictat, redus la starea de cadavru, dar în atitudinea celui viu al cărui gest angoasat îl reproduce[77]. Acest tip figurativ ține de tradiția alegoriilor deșertăciunii (unde prezența unui craniu amintește de caracterul efemer al existenței), dar îi conferă o prezență mult mai dramatică. Dedublarea personajului viu de către un mort intră de asemenea în logica Dansurilor Macabre, dar înlocuind tabloul „stărilor" societății transpuse dincolo de moarte cu cel, mult mai tragic, al destinului individual. Ea exprimă astfel aprofundarea reflecției asupra semnificației portretului făcut „pe viu", dar gândit deopotrivă ca o imagine memorabilă destinată să mențină vie, să imortalizeze, imaginea celui care fatalmente într-o zi va muri. Se poate așadar vorbi și aici despre imaginea unui strigoi, cu atât mai mult cu cât această imagine dublă nu este anonimă, ci privește un personaj aparte și numit.

Portretul pecetluiește astfel, prin mijloace complet noi, dialectica ce se află în centrul problemei strigoilor: cea a memoriei și morții individului. Mijloacele desfășurate de pictura Renașterii sunt inedite. Dar problema pusă nu-și găsise ea oare un răspuns original în arta funerară a secolelor anterioare?

GISANȚII: NIȘTE STRIGOI?

Cel puțin trei trăsături justifică *a priori* apropierea dintre gisanți și imaginile strigoilor[78]. Gisantul este imaginea unui mort singular ce contribuie la menținerea memoriei acestuia. După o foarte îndelungată eclipsă încă din Antichitatea târzie (ne gândim în special la măștile funerare de la Fayyum sau la mozaicurile din Africa romană), efigiile funerare — de piatră, de bronz sau de lemn și în relief — reapar în Occident la sfârșitul secolului al XI-lea[79]. Evoluând continuu și prezentând tipuri variate (de exemplu dubla efigie, tipul orantului în opoziție cu gisantul etc.), ele se mențin până în secolul al XVIII-lea. Durata lor istorică nu este prin urmare lipsită de analogie cu evoluția corpus-ului de povestiri despre strigoi. În plus, gisanții prezintă trăsături formale care îi apropie de strigoi, așa cum îi descriu textele și așa cum îi reprezintă anumite miniaturi sau picturi. Ei au înfățișarea unor morți vii păstrând chiar ochii deschiși, cel puțin în Europa de Nord. Cu toate acestea, ochii lor de piatră nu privesc lumea terestră, ci simbolizează mai degrabă ochii sufletului deschiși asupra realităților veșnice din lumea cealaltă. Mâinile lor sunt împreunate în atitudinea rugăciunii, semn al așteptării învierii[80]. Dar uneori, gisanții își încrucișează mâinile pe piept sau pe pântece, gest ce caracterizează de asemenea anumiți strigoi în iconografie[81] și care ar putea în ambele cazuri să exprime cererea și așteptarea intercesiunilor de la cei vii. De altfel, nici unul din aceste semne nu este univoc: dacă gisanții au ochii deschiși asupra unei lumi escatologice încă invizibilă pentru cei vii, concret, în spațiul bisericii, ei își privesc rudele vii care îi contemplă. Cu atât mai mult cu cât gisantul, deși este

culcat pe o lespede orizontală, este reprezentat în fapt adesea ca și cum ar sta în picioare. Picioarele sale se sprijină pe o consolă sau, mai frecvent, pe un animal — leu sau câine — căruia Michel Pastoureau îi subliniază deopotrivă valoarea emblematică și posibila funcție apotropaică: animalul se află aici pentru a proteja mortul sau pentru a-i proteja pe cei vii de o întoarcere a mortului[82]? De altfel, nu se poate spune că gisantul încremenește totdeauna în atitudinea rugăciunii. În Anglia, se întâmplă chiar ca gisanții cavalerilor să-și încrucișeze picioarele și să-și tragă sabia din teacă: gest suprem al celui viu de apărare împotriva morții care vine să-l ia? Gest simbolic al sufletului care caută să se protejeze de asaltul diavolului? Sau poate că sculptorul a vrut să eternizeze atitudinea războinicului în clipa când viața i-a fost răpită[83]? Natura veșmintelor confirmă ambiguitatea profundă a atitudinilor: mortul este îmbrăcat cu hainele pe care le-a purtat în timpul vieții și arborează însemnele statutului său (clericul în sutană, cavalerul în armură, episcopul cu cârja și mitra sa), la fel cum povestirile despre strigoi fac din veșmintele mortului un semn de recunoaștere pentru cel căruia îi apare. Uneori, gisantul nu ia atitudinea încremenită a mortului în rugăciune. El se uită cu tristețe la cei vii care trec pe lângă el în biserică sau în claustru, cu trupul ușor relaxat, cu mâna liberă ținută într-o parte, în atitudinea unei mari oboseli și în așteptarea unui ajutor sau a câtorva cuvinte de mângâiere, pe care numai viii care îl privesc i le pot da (*il. 8*)[84].

În ciuda tuturor acestor paralele, să ne ferim totuși de interpretarea pripită care ar face din gisant imaginea unui strigoi. Oricare ar fi asemănarea anumitor trăsături formale, aceste imagini îndeplinesc funcții diferite și chiar opuse. Strigoiul revine în memoria și visele celor vii, în vreme ce aceștia caută prin ritualuri și rugăciuni să se despartă de el, să facă din el un mort *adevărat* despărțit definitiv de cei vii și sortit treptat uitării. El se manifestă „la cald“, când relația dorită, normală, nu se poate stabili între vii și morți. Gisantul arată deopotrivă un mort a cărui imagine este încremenită în piatră și al cărui nume rămâne înscris în epitaf, dar pentru a fi descifrat fără emoție de generațiile viitoare. Generațiile pentru care, desigur, acest mort nu va fi decât un nume. Gisantul consacră și poate favorizează normalizarea relațiilor dintre vii și mortul lor, o dată ce acesta este înmormântat și doliul alor săi se mai alină. Gisantul nu este produsul exacerbat al unei memorii pe viu. În necropola familială unde urmașii mortului calcă pe lespezi, gisantul amintește, dimpotrivă, că defunctul și-a ocupat locul care i se cuvine în memoria îndelungată a neamului său. Lespezile, cu epitafurile și efigiile lor, înșiră catalogul unei memorii „reci", numele morților care nu mai produc spaimă. Dimpotrivă, strigoiul ciudat care se întoarce la puțină vreme după moartea sa, se agață, geme, amenință și refuză să dispară. Gisantul sancționează în piatră sau bronz reușita ritualului de trecere al cărui eșec îl exprimă, dimpotrivă, strigoiul.

Încheiere

„Mortul îl înhață pe cel viu": acest vechi adagiu al dreptului cutumiar exprima în Evul Mediu continuitatea succesiunii din tată în fiu într-o familie obișnuită, apoi în dinastia regală[1]. În povestirile despre apariții de morți, de asemenea, strigoiul, care este adesea tatăl, pare „să-l înhațe pe cel viu" (fiul său, moștenitorul) când îi revine în amintire și îi poruncește să pună să se oficieze liturghii întru mântuirea sa. Adagiul pare chiar a se aplica cu atât mai bine cu cât povestirile cu strigoi nu sunt străine, nici ele, de succesiunea bunurilor și a puterii. Dar nu trebuie oare să răsturnăm propoziția și să spunem mai curând că viul îl înhață pe mort? Într-adevăr, viii sunt cei care atribuie defuncților un fel de existență *post mortem*. Dacă au impresia că morții iau inițiativa de a le apărea, tocmai ei sunt cei care, prin povestirile și imaginile lor, prin fantasmele și visele lor, prin sentimentul lor de vinovăție și lăcomia lor, plăsmuiesc întoarcerea morților.

Pentru a sesiza facultatea pe care cei vii o au de a-și imagina și de a povesti întoarcerea morților, trebuia să încetăm a pretinde că există, în culturile tradiționale precum cea a Evului Mediu, o „credință în strigoi" imuabilă, dată *a priori*, distinctă de subiectele enunțului și subînțeleasă. Era mai util să ne punem întrebări asupra modalităților enunțului credinței, asupra modului în care credința nu este nicicând dată, ci totdeauna pe cale de a se făuri și de a se transforma. Documentele înseși, originea lor, forma lor generică nu au fost așadar considerate ca ilustrări ale unei credințe gata formate în afara lor, ci făcând parte din procesul credinței, din modalitățile complexe de enunțare a credinței în care dubiul se confundă cu afirmarea, iar reprezentarea concretă cu fantasma. Prin urmare, am acordat o atenție prioritară naturii documentelor. În primul rând, făcând diferența între povestirea autobiografică, în care un cărturar consemnează în scris propria sa experiență, și povestirea relatată, care se referă la experiența altuia și depinde de o transmitere mai ales orală. Această primă distincție ne-a permis să arătăm că experiența subiectivă și autobiografică a întoarcerii morților este în mod normal cea a visului, în care strigoiul se caracterizează printr-o înfățișare nesigură și ambivalentă, în vreme ce povestirea relatată menționează, dimpotrivă, de preferință, o viziune în stare de veghe, având o formă clară și obiectivă. De unde ipoteza noastră a unei obiectivări a viziunii și a imaginii strigoiului evoluând în paralel cu socializarea povestirii, cu transmiterea și legitimarea sa scrisă, autorizată de un cleric, cu utilizarea sa în diverse scopuri ideologice. Totuși, această primă ipoteză nu putea încă ține seama de diversitatea documentelor ce relatează aceste viziuni „socializate" și „obiectivate": de unde necesitatea de a distinge pe de o parte între povestiri și imagini (în principal miniaturi), fără a le confunda vreodată pe unele cu celelalte și mai ales pe cele din urmă cu primele, așa cum se mai întâmplă încă foarte des; pe de altă parte, între diferitele genuri narative și textuale — *miracula, mirabilia, exempla*, opuscule ce țin de *discretio spiritum*. Astfel au fost analizate, pe cât de exact a fost posibil, tratările diversificate ale problemei strigoilor de-a lungul timpului.

Această metodă a venit să susțină o alegere deliberată: cea a tratării problemei strigoilor ca pe o problemă de istorie socială. Am vrut să analizez și să explic modalitățile și funcțiile povestirilor și ale imaginilor în *prezentul* fiecărui moment istoric luat în considerare. Urmând o desfășurare global cronologică, am mai vrut să arăt *transformările* acestor modalități ale credinței și utilizările lor sociale în durata îndelungată a sistemului social și cultural al creștinătății occidentale, de la Antichitatea târzie până în zorii Timpurilor Moderne. Procedând astfel, am evitat cu bună știință două modalități de investigație ale unor istorici. Prima este căutarea unui simbolism universal. Ea este reductivă întrucât, pentru ea, fenomenele istorice singulare nu sunt decât ilustrările singulare ale unui inconștient

caracteristic naturii umane sau ale unui raport nebulos între om și forțele naturii, sau chiar ale unei cosmologii transculturale în care fiecare religie nu ar fi decât un mod de expresie special. După mine, istoricul, la fel ca și etnologul de teren, nu are nimic de câștigat din aceste speculații. Cea de-a doua cale, pe care am evitat-o cu bună știință, este căutarea originilor, fie că ea deviază sau nu către teoria „supraviețuirilor". Cum aceasta pare mai bine înscrisă în continuitatea temporală, ea reușește să seducă numeroși istorici. Pentru ea, miturile și ritualurile Evului Mediu ar fi expresia sau chiar „supraviețuirea" vechilor „credințe" precreștine moștenite în mod durabil de la păgânismele celtic, greco-roman, germanic sau, în general, indo-european. Nu intenționăm să negăm ponderea substraturilor culturale străvechi și realitatea sincretismelor ce rezultă din succesiunea în timp a marilor sisteme sociale și religioase diferite. Singura problemă este de a ști dacă istoricul trebuie să reducă sensul fenomenelor istorice la aceste straturi străvechi, mai mult sau mai puțin confirmate, sau dacă trebuie să arate cum aceste moșteniri au fost reasumate neîncetat în funcționarea *prezentă* a societăților și a culturilor, în fiecare moment al istoriei lor. Eu am acordat prioritate acestui din urmă demers, căutând să arăt cum societatea medievală, în totalitatea funcțiilor sale instituționale și ideologice și în cursul istoric al transformărilor sale, a pus și a rezolvat într-un mod specific problema memoriei și a uitării morților. Chiar dacă fenomenul strigoilor este universal, nu a fost vorba de a regăsi în Evul Mediu trăsăturile aproape analoage pe care le oferă istoria și etnografia multor altor civilizații sau ale altor epoci. Nu a fost vorba nici de a cerceta sistematic în spatele povestirilor noastre, fie ele cât de „sălbatice", precum cele referitoare la cortegiul lui Hellequin, „supraviețuiri" ale credințelor precreștine. Ci de a vedea cum această societate nu a încetat niciodată să-și reelaboreze și să-și regândească trecutul inovând mereu pentru a răspunde propriilor solicitări singulare: astfel solidaritatea familială dincolo de moarte și articularea înrudirii spirituale și a înrudirii trupești explică în mare parte „invazia strigoilor" ce caracterizează cumpăna mileniului. La fel, relațiile conflictuale din sânul societății feudale (dintre

Biserică și aristocrația războinică) și problema violenței sociale explică în mare măsură, după mine, apariția și avântul temei cortegiului lui Hellequin, inseparabilă de instituția păcii Domnului. Tot astfel, din încadrarea religioasă, etică și ideologică a laicilor de către Biserică, încă de la răspântia secolelor al XII-lea și al XIII-lea, au decurs prin intermediul călugărilor din ordinele cerșetorești dezvoltarea și eficiența acelor *mass media* ale Evului Mediu: corpusul narativ, masiv și stereotip al așa-numitelor *exempla*. Aceste povestiri, răspândindu-se treptat prin aproape toate regiunile creștinătății, au transformat și au restituit tradiției orale povestiri cu strigoi care, în mare parte, proveneau din ea. Din acest punct de vedere, pe măsura circulației și a receptării lor, ele au îndeplinit, poate pentru prima oară în istoria occidentală, un rol decisiv de aculturație.

Am amintit mereu acest lucru: morții nu au altă existență decât cea pe care le-o dau cei vii. Imaginarul individual și social (visul, povestirile, credința împărtășită), cuvântul socializat (la șezătoare, în predică) sunt cele care îi fac pe strigoi să se miște și să vorbească. Grație acestor imagini și acestor cuvinte pe care le-au auzit în visele lor sau le-au reținut dintr-o conversație, le-au perceput dintr-un zvon sau le-au primit din înaltul amvonului, cei vii își reprezintă o viață de după moarte și mențin, chiar dacă încearcă să se ferească de ea, o relație imaginară cu cei care i-au părăsit. Această relație stabilește simultan noi legături între cei vii, prin circulația bunurilor între casele laice și Biserică, prin pomenile date săracilor, prin participarea rudelor de sânge sau spirituale la ritualuri (funeralii, slujbe de comemorare) celebrate pentru mântuirea strămoșului lor comun sau a confratelui lor defunct. Prin efectele sale materiale și simbolice, imaginarul morții și al morților întărește legăturile sociale stabilite între cei vii. Totodată, aceștia din urmă construiesc și gândesc relațiile lor cu ființele imaginare din lumea de dincolo și cu ceilalți oameni de aici, de pe pământ. Ei își însușesc spațiul și timpul pe care le pun în scenă povestirile. Astfel fiecare se poate situa în lanțul continuu al rudelor, al martorilor, al informatorilor, al predicatorilor și al autorilor care asigură transmiterea povestirilor, și la aceste povestiri fiecare o poate adăuga pe aceea a propriilor sale

vise. Astfel cei vii își însușesc glasul morților care, întărit de autoritatea ce i-o conferă originea supranaturală, le amintește toate normele societății creștine.

Am fixat în mod deliberat limita cronologică a acestui studiu la sfârșitul secolului al XV-lea. Aș fi putut să o împing și mai departe, până în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, fără îndoială. În mod fundamental, tocmai până în această epocă se mențin structurile materiale și ideologice caracteristice acelui „lung Ev Mediu" despre care a vorbit Jacques Le Goff[2]. Dar ar trebui să ținem seama și de transformările majore: impactul Reformei protestante (cu, cel puțin oficial, respingerea sufletelor din Purgatoriu și demonizarea sporită a strigoilor)[3], legătura stabilită între apariția spiritelor și vrăjitorie, folclorizarea progresivă, accentuată de epoca Luminilor, a unei întregi părți din ceea ce se va numi în curând „credințele populare", înlocuirea spiritelor cu tradiționalii „mesageri ai sufletelor"[4], evoluția atitudinilor față de moarte cu, potrivit termenilor lui Philippe Ariès, trecerea de la „moartea îmblânzită" a societăților tradiționale la „moartea celuilalt" caracteristică secolului al XIX-lea, înainte de „moartea ocultată" contemporană. Ar trebui mai ales să continuăm acest studiu din perspectiva istoriei comparate ce ar permite confruntarea vechilor și noilor modalități de a crede și de a face să creadă, evocând documentele specifice perioadei moderne (de exemplu cele ale teatrului[5]), și analizând transformarea funcțiilor atribuite strigoilor sau chiar devierea dezbaterilor al căror obiect erau. Căci, dacă ar fi să ne luăm după literatura apologetică din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, strigoii nu și-au pierdut nimic din actualitatea lor. *Traicté de l'apparition des esprits* de Nicolas Taillepied, publicat în 1600, apoi *Discours des spectres ou visions et apparitions d'esprits* de Pierre Le Loyer, din 1608, se numără printre jaloanele acestei gândiri care se înscrie în cadrul mai general al literaturii demonologice[6]. Evoluția genului se încheie cu *Dissertation sur les revenants* a lui Dom Augustin Calmet, din 1751. Autorul intenționează „să arate că în toate timpurile și la toate națiunile civilizate", aparițiile morților au autentificat teza nemuririi sufletului. „Sentimentul nemuririi sufletului (...) este unul dintre acele adevăruri pe care durata veacurilor nu a putut să le șteargă din spiritul popoarelor", scrie el între altele[7]. Dar pentru a demonstra acest lucru în plin secol al Luminilor, era necesar să se delimiteze de credulitatea considerată excesivă a medievalilor — cea din acele *exempla* ale predicatorilor Cerșetori prea naivi pentru gustul lui — ca și de „regulile filosofiei" care alimentează scepticismul. Asupra acestuia din urmă, savantul abate benedictin era cu atât mai bine informat cu cât îl găzduise pe Voltaire în abația sa de la Senones. Câțiva ani mai târziu, *Enciclopedia* enumeră cu mult mai multă libertate cele „cinci opinii diferite despre spectre", pentru a le opune celor „trei clase de filosofi" care le-au negat existența[8]. Încă din această epocă, credința în strigoi, pierzându-și legitimitatea pe care i-o confereau atotputernicia Bisericii catolice și cultul sufletelor Purgatoriului, este respinsă în rândul „superstițiilor"[9]. Aici, în domeniul ambiguu al „credințelor populare", etnologia în devenire se va strădui să o regăsească[10].

Ce se întâmplă astăzi cu strigoii? Contrazicând ideea liniștitoare a unui progres continuu al raționalismului ce profită de pe urma pierderii audienței religiilor tradiționale și în ciuda avântului științei și tehnicii moderne, trebuie să ne resemnăm constatând moda nu mai puțin evidentă a cercetărilor de parapsihologie sau de metapsihologie, a spiritismului și a cabinetelor prezicătorilor. Fenomenul nu pare atât de marginal pe cât am putea crede sau pe cât am dori. De altfel, înlocuind literatura fantastică a secolului trecut, cinematograful, televiziunea și „efectele lor speciale" exploatează acest interes și acumulează încasări rentabile sondând iraționalul: nu vin ele oare să umple golul lăsat de vechile povestiri cu strigoi?

Explicații, în realitate destul de banale, ne vin de fapt imediat în minte. Se vor putea invoca, fără a le acorda prea multă crezare, „continuitățile" sau „resurgențele" iraționalului sau se vor pune în mod mai serios întrebări referitoare la efectele prăbușirii structurilor de încadrare ale Bisericilor tradiționale. Spiritismul contemporan, un fel de nouă religie secularizată, ar putea satisface o „nevoie de a crede" care nu se mai poate exprima în ritualurile și formulele de odinioară[11]. Dar trebuie invocați și factori de ordin pozitiv. Efortul recent al tehnicilor de comunicare ne-a familiarizat cu abolirea oricărei distanțe dintre aici și altundeva, precum și cu confundarea limitelor dintre vizibil și invizibil. Mijloacele de comunicare în masă (*mass media*), care au devenit o parte esențială a vieții noastre cotidiene, nu aparțin ele oare, până și prin numele lor, familiei celor înzestrați cu aptitudini de mediu?

În acest cadru general, trebuie să ne punem întrebarea mai specifică despre moartea și morții de astăzi. Căci pentru rudele unui defunct, toate problemele despărțirii, ale durerii, ale amintirii și ale uitării rămân întregi, mai ales când ele nu mai primesc nici de la anturajul lor, nici de la societatea atomizată în care trăiesc consolările oferite cândva de înrudire, comunitate, ritualuri și vechile povestiri. Desigur, ritualul tradițional al morții cunoștea eșecuri — moartea subită, omorul, sinuciderea, copilul mort nebotezat, defunctul nepocăit etc. — din care se hrănea imaginarul strigoilor, dar socialmente totul era prevăzut pentru a-i trata și pe aceștia din urmă: etapele cuvântului, de la martor către predicator sau exorcist, confereau viselor și durerii o structură de primire și condițiile unei recunoașteri sociale. Dar, astăzi, ocultarea morții a luat cu sine nu numai ritualul morții, ci și tratamentul obișnuit al disfuncțiilor sale, aceste povești cu strigoi care eliberau de angoasă, deși păreau a o întreține.

Prin urmare, rămâne deschisă pentru fiecare problema morții celuilalt, mai ales când ea intervine într-o manieră bruscă sau prematură. În aceasta rezidă pentru fiecare individ, cel puțin tot atât cât în parapsihologie și în comerțul său dubios, actualitatea și generalitatea problemei strigoilor. Cum să îndeplinești astăzi „travaliul doliului" când lipsesc solidaritățile rudeniei și ale vecinătății dimpreună cu ajutorul psihologic pe care îl ofereau (dar oare se știe cu adevărat în ce măsură?) ritualurile lente ale despărțirii, credințele împărtășite, evenimentul morții prelungit în povestire? Sunt probleme care preocupă pe oricine și care fac ca, și pentru istoric, strigoii să nu poată constitui doar un obiect asupra căruia ar fi de ajuns să arunce privirea rece a omului de știință. Cum ar putea istoricul, citind chiar după cinci veacuri povestirea autobiografică a lui Giovanni Morelli pe care îl bântuia amintirea copilului său mort, să rămână insensibil la expresia sfâșietoare a unei asemenea dureri și la ecourile pe care i le trezește aceasta?

Dar moartea și morții, amintirea și imposibila uitare sunt și astăzi probleme colective care au importanță pentru întreaga noastră civilizație. Desigur, hoarda furioasă a lui Hellequin a fost alungată din cultura noastră. Dar societatea noastră, și ea, tăinuiește fantomele sale colective gata să reapară de fiecare dată când Istoria și în special rațiunea politică tind să le izgonească din memoria popoarelor. Multe drame din istoria contemporană — trădări, torturări și masacre: Vichy, Vel'd'Hiv, Algeria, Vietnamul, Auschwitz, Katyn și lista osuarelor și a tuturor acestor cortegii de morți-vii cu trupurile emaciate nu este închisă — vor continua, atâta vreme cât nu se va face dreptate cel puțin memoriei lor, atâta vreme cât memoria noastră colectivă nu va fi cu cugetul împăcat, să forțeze porțile indiferenței și ale uitării vinovate. Afirmația lui Freud despre indivizi se aplică deopotrivă și națiunilor: „Ceea ce a rămas neînțeles se întoarce ca un suflet în suferință, nu are odihnă până nu sunt găsite rezolvarea și eliberarea“[12].

Note

ABREVIERI

C.S.E.L. *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena, 1866.

M.G.H. (S.S., Script. rer. merov., Poetae etc.) *Monumenta Germaniae Historica; Scriptores*, sau *Scriptores rerum merovingiarum* sau *Poetae* etc.

P.L. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina*, 222 vol., in 4⁰, Paris, 1844-1855.

INTRODUCERE

1. În legătură cu ansamblul viziunilor medievale, a se vedea sinteza lui P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart, A. Hiersemann, 1981), care insistă mai ales asupra „marilor viziuni“ și neglijează oarecum relatările scurte, care sunt cele mai numeroase (de exemplu în *exempla*) și constituie terenul predilect al aparițiilor morților. De același autor, titlul fascicol: *„Revelationes“*, Turnhout, Brepols, Typologie des sources du Moyen Âge occidental 57, 1991. Rapid: C. ERICKSON, *The Medieval Vision. Essays in History and Perception*, New York, Oxford University Press, 1976. Asupra acestor subiecte se așteaptă publicarea marii teze, în limba franceză, a lui Claude CAROZZI.

2. Bibliografia, în special etnologică, a strigoilor este imensă. A se vedea de exemplu: H. R. E. DAVIDSON și W. M. S. RUSSELL, *The Folklore of Ghosts*, Cambridge, Folklore Society, 1981. O situare indispensabilă în perspectivă istoriografică: „Le retour des morts“ (sub conducerea lui D. FABRE, *Ethnologie rurale*, nr. 105-106, 1987). O tentativă destul de mediocră a unei „istorii a strigoilor“ de-a lungul secolelor: R. C. FINUCANE, *Appearences of*

The Dead. A Cultural History of Ghosts, Londra, Junction Books, 1982. Din punctul de vedere al antropologiei istorice, dar referindu-se mai ales la aparițiile Fecioarei Maria: W. A. CHRISTIAN, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981. Pentru Evul Mediu, într-o perspectivă diferită de ale mele, a se vedea mai jos lucrările lui Claude Lecouteux.

3. A se vedea, de exemplu, întâlnirea lui Dante cu Carol Martel de Anjou, regele Ungariei, mort în 1295, în cântul al VIII-lea din *Paradis*, analizată în dimensiunile sale simbolice și politice de G. Arnaldi, „La maledizione del sangue e la virtù delle stelle. Angioini e Capetingi nella «Comedia» di Dante", *La Cultura*, XXX, 1, 1992, pp. 47-216. Pentru o cu totul altă epocă, voi vorbi din nou despre viziunile ce se referă la suveranii carolingieni, așa cum este *Viziunea lui Wetti*. Principalele povestiri medievale despre călătoriile în lumea de dincolo sunt foarte bine grupate și traduse de A. MICHA, *Voyages dans l'au-delà d'après les textes médiévaux. IVe-XIIIe siècle*, Paris, Klincksieck, 1992.

4. P. BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (1981), traducere franceză A. Rousselle, Paris, Cerf, 1984.

5. O bună prezentare în J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècle). Une cité assiégée* (Paris, Fayard, 1978, p. 86), care se inspiră din studierea a cinci sute de povestiri contemporane despre strigoi strânse în campaniile poloneze de către L. STOMMA, *Campagnes insolites. Paysannerie polonaise et mythes européens*, trad. fr., Lagrasse, Verdier, 1986. Se vede aici în special cum copiii născuți morți, victime ale unui avort sau decedați fără botez, reprezintă 37% dintre strigoi, sinucigașii 9%, restul împărțindu-se în principal între femeile moarte la naștere sau în momentul căsătoriei.

6. Cl. LECOUTEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1986. Ansamblul interpretărilor propuse și reluate într-o manieră sintetică în *Fées, sorcières et loup-garous au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1992, în special pp. 171-175. Despre vechile saga, a se vedea R. BOYER, *Le Monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, Paris, 1986 (același autor prefațează și cele două cărți citate anterior ale lui Cl. Lecouteux).

7. Ph. ARIÈS, *Essais sur la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1975, și *L'Homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, 1977: aceste cărți propun o periodizare a atitudinilor față de moarte în Occident: 1) „moartea îmblânzită", în îndelungata continuitate a societăților rurale precreștine, apoi creștine; 2) „moartea sinelui" sau „moartea sălbăticită", începând de la sfârșitul Evului Mediu, cu oroarea în fața trecerii în cealaltă lume și frica de judecata sufletului; 3) „moartea celuilalt": în secolul al XIX-lea, exaltarea doliului și a cimitirului; 4) „moartea ocultată" sau „moartea interzisă", în epoca contemporană. Pentru un punct de vedere diferit și uneori critic, a se vedea, de atunci încoace: M. VOVELLE, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.

8. J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

9. Semnalăm în special importanța lucrărilor istoricilor germani, reunite mai ales în volumul colectiv al lui K. SCHMID și J. WOLLASCH (ed.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München, W. Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften 48), 1984. A se vedea de asemenea H. BRAET și W. VERBEKE (ed.), *Death in the Middle Ages*, Louvain, Leuven University Press, 1983, în special articolul esențial al lui O.-G. OEXLE, „Die Gegenwart der Toten", pp. 19-77. Mai mulți dintre aceiași autori se regăsesc în: D. IOGNA-PRAT și J.-Ch. PICARD (ed.), *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Paris, Picard, 1990, între care J. WOLLASCH, „Les moines et la mémoire des morts", pp. 47-54. Pentru sfârșitul Evului Mediu, se va reține în special: J. CHIFFOLEAU, *La Compatibilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Roma, École française de Rome, 1980. Se așteaptă publicarea unei cărți ce are meritul de a pune problema transformării dinamice a atitudinilor față de morți între cele două perioade: M. LAUWERS, *La Mémoire des ancêtres et le souci des morts. Fonction et usage du culte des morts dans l'Occident médiéval (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècle)*, Paris, É.H.É.S.S (teză de doctorat condusă de J. LE GOFF), 1992, 2 vol., în manuscris. Un studiu general al legăturilor dintre viziunile despre lumea de dincolo și morți, și memoria liturgică a morților, între Antichitatea târzie și secolul al XIII-lea, este propus de Fr. NEISKE, „Vision und Totengedenken", *Frühmittelalterliche Studien*, 20, 1986, pp. 137-185.

10. A se vedea bogata culegere de reflecții antropologice reunite de M. IZARD și P. SMITH (ed.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979; M. DE CERTEAU, „Croire: une pratique de la différence", *Documents de travail et pré-publications*, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino, 106, Serie A, 1981, pp. 1-21, și, de același autor, *L'Intervention du quotidien I, Arts de faire*, Paris, Bourgois, 1980, pp. 299-316 („Croire/Faire croire"). Pentru o situare în perspectivă istorică a noțiunii: J. WIRTH, „La naissance du

concept de croyance (XIIe-XVIIe siècle)", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 45, 1983, pp. 7-58.

11. Despre această problematică, a se vedea *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, prezentată de A. VAUCHEZ, Roma, École française de Rome, 1981.

12. Pentru abordarea psihanalitică ce inspiră unele din aceste reflecții, se vor vedea lucrările clasice ale lui S. FREUD, „Deuil et mélancolie", trad. fr. de J. Laplanche și J.-B. Pontalis, in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 147-174, și „L'inquiétante étrangeté", trad. fr. de M. Bonaparte și E. Marty, *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 163-210. Cf. M. SCHUR, *La Mort dans la vie de Freud*, Paris, Gallimard, 1975.

I. RESPINGEREA STRIGOILOR

1. HOMER, *Iliada*, XXIII, vv. 59-107.

2. J.-P. VERNANT, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 86.

3. LUCREȚIU, *De rerum natura*, I, vv. 130-135 și IV, vv. 58-62.

4. J. SCHEID, „Contraria facere", *Annali del Istituto Orientale di Napoli*, 6, 1984, p. 117 și, mai general, ID., *Religion et piété à Rome*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 54-55.

5. *Draugr* este un cuvânt cu aceeași rădăcină ca *dream* sau *Traum*, visul, în engleza și în germana modernă. Cf. G. D. KELCHNER, *Dreams in Old Norse Literature and Their Affinities in Folklore with an Appendix Containing the Icelandic Texts and translations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935, pp. 66-72.

6. SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, V, ed. A. Holder, Strasbourg, 1858, p. 162; trad. fr. de Cl. LECOUTEUX și Ph. MARQ, *Les Esprits et les Morts. Textes traduits du latin, présentés et commentés*, Paris, H. Champion, 1990, pp. 185-188 (nr. LIV).

7. *The Saga of Grettir The Strong. A Story of the Eleventh Century*, tradusă din limba islandeză de G. A. Hight, Londra, Toronto, New York, 1914 (ediția a doua 1929), cap. XVIII și XXXII-XXXV, pp. 42-45 și 86-100. Cf. Cl. LECOUTEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 103.

8. Isus o învie pe fiica conducătorului sinagogii (Matei, IX, 23; Marcu, V, 42; Luca, VIII, 54), pe fiul văduvei lui Naim (Luca, VII, 15) și pe Lazăr, fratele Mariei-Magdalena.

9. Matei, XVII, 3.

10. PIERRE LE MANGEUR, *Historia scholastica*, cap. XXV (Lyon, 1539, pp. 104-105).

11. *Bible historiale* de Guyart des Moulins (Paris, primul sfert al secolului al XV-lea), New York, Pierpont Morgan Library, ms. M 394, f. 127.

12. J.-Cl. SCHMITT, „Le spectre de Samuel et la sorcière d'En Dor. Avatars historiques d'un récit biblique: I Rois, 28", *Études rurales*, 105-106, 1987, pp. 37-64, il. 6 la 10.

13. *Gumperstbibel*, Erlangen, Uniersitäts Bibliothek, ms. 1, f. 82^{v}, înainte de 1195.

14. Bamberg, Staatliche Bibliothek, ms. 59, f. 3^{r}.

15. *Bible historiale* de Guyart des Moulins (Franța, către 1291-1294), Londra, British Library, ms. Harley 4381, f. 127 și celălalt exemplar, din secolul al XV-lea, menționat mai sus.

16. *Bible moralisée*, Oxford, Bodleian 270 b, f. 144, începutul secolului al XIII-lea și *Tickhill Psalter*, începutul secolului al XIV-lea, New York, Public Library, Spencer Coll., ms. 26, ff. 43 și 43^{v}.

17. *Kaiserchronik*, Bavaria, către 1375-1380, New York, Pierpont Morgan Library, ms. M 769 f. 172.

18. Fără îndoială, Tertulian nu a fost străin de redactarea scrierii *Patimile sfintei Perpetua*, în care viitoarea martiră — o vom spune în capitolul următor — beneficiază de aparițiile fratelui său mai tânăr Dinocrat. Prima povestire despre un strigoi atestată în literatura creștină se află, încă din a doua jumătate a secolului al II-lea, în *Viața sfintei Tecla*: o tânără moartă îi apare sfintei spre a-i cere să se roage pentru mântuirea ei și să-i țină locul lângă mama ei. Cf. Fr. NEISKE, „Vision und Totengedenken", art. citat, pp. 137-139.

19. TERTULIAN, *De anima*, 57, 3-10 (ed. J.-H. Waszink, Corpus Christianorum, Series latina, II, Turnhout, Brepols, 1954, pp. 779-869).

20. LACTANȚIU, *Divinae Institutiones*, II, 2, 6 (Corpus Christianorum, Series latina, 19, p. 104). Ideea că zeii păgâni sunt niște morți divinizați se referă la tradiția evhemerismului.

21. AUGUSTIN, *Epistolae*, 158, 3-10 (scrisoarea lui Evodius către Augustin) (C.S.E.L., 44, Viena și Leipzig, 1904, pp. 488-497). Cf. M. DULAYE, *Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973, pp. 210-225. Origene atestă și el credința potrivit căreia sufletele celor răi „rătăcesc în lumea aceasta și vagabondează, unele în jurul mormintelor unde se văd fantomele sufletelor ca niște umbre, altele pur și simplu în jurul pământului" (ORIGENE, *Contre Celse*, ed. M. Borret, t. IV, Paris, Le Cerf, Sources chrétiennes 150, 1969, pp. 22-23).

22. AUGUSTIN, *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum liber unus*, in *Patrologia latina* (citată de aici înainte *PL*), vol. 40, col.

591-610, și ed. J. Zycha, C.S.E.L., t. 41, Praga, Viena și Leipzig, 1900, pp. 621-660. A se vedea comentariile lui P. COURCELLE, *Les confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, Études augustiniennes, 1963, pp. 595-600. M. DULAYE, *Le rêve...*, *op. cit.*, pp. 113-127. P. BROWN, *Le Culte des saints*, *op. cit.*, p. 50.

23. Augustin își exprimă ostilitatea și față de practicile funerare tradiționale în *De civitate Dei*, VIII, XXVII, unde opune cultul martirilor acelor sacrificii pe care păgânii „le oferă morților ca și cum aceștia ar fi niște zei", și în *Confessiones* (VI, II), unde o laudă pe mama sa, Monica, de a se fi supus interdicției instituite de arhiepiscopul Ambrozie de a se aduce hrană la mormântul sfinților.

24. Același răspuns în legătură cu gesturile rugăciunii care înalță sufletul către Dumnezeu: J.-Cl. SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 291.

25. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, cartea XII, VI și urm., ed. P. Agësse și A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne 49, 1972, pp. 346 s.

26. Expozeu complet în D. C. LINDBERG, *Theories of Vision from Al Kindi to Kepler*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

27. A se vedea, de exemplu, descrierea acestui proces de către GUILLAUME de SAINT-THIERRY, *De la nature du corps et de l'âme*, ed. și trad. M. Lemoine, Paris, Belles Lettres, 1988, pp. 112-113.

28. A. VÖÖBUS, art. „Böser Blick", *Lexikon des Mittelalters*, II, 3, col. 470-472.

29. AUGUSTIN, *De cura pro mortuis gerenda*, *op. cit.*, II, 4, in *PL*, vol. 40, col. 594: *„Proinde ista omnia; id est curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum, magis sunt vivorum solatia, quam subsidia mortuorum"*. (Grija pentru funeralii, condiția mormântului, fastul funeraliilor au în vedere mai mult consolarea celor vii decât ajutorarea morților.)

30. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, ed. și trad. de E.-R. Labande, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 155. Potrivit episcopului de Mende, Guillaume Durand, din secolul al XIII-lea, anticii numeau *umbrae* sufletele morților recenți, care rătăcesc încă în jurul mormintelor; dimpotrivă, *animae* nu s-ar aplica decât sufletului ce sălășluiește într-un trup viu, *manes* sufletelor care se află în Infern și *spiritus* celor care urcă la cer. În practică, ce este cu totul diferită, povestirile despre apariții bineînțeles că nu țin seama de o asemenea tipologie.

31. Câteva exemple de îndoială asupra identității unor asemenea „persoane": CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Köln, Bonn și Bruxelles, 1851, I, 32; IV, 4; XII, 29.

32. AUGUSTIN, *De cura...*, *op. cit.*, XII, 14, col. 602.

33. *„In somnis deludens, modo laeta, modo tristia, modo cognitas, modo incognitas* personas *ostendans"*: REGINON DE PRÜM, *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, II, 371, ed. F. G. Wasserschleben, Leipzig, 1840, p. 356.

34. J.-Cl. SCHMITT, „Les masques, le diable, les morts dans l'Occident médiéval", *Razo. Cahiers du Centre d'études médiévales de Nice*, 6, 1986, pp. 87-119.

35. AUGUSTIN, *De cura...*, *op. cit.*, XVII 21, col. 608.

36. ID., *La Genèse au sens littéral*, cartea XII, XIII, 27-28, ed. cit., pp. 371-375.

37. M. DULAYE, *Le Rêve...*, *op. cit.*, pp. 113-127.

38. IULIAN DE TOLEDO, *Prognosticorum Futuri saeculi libri tres*, II, cap.. XXX, ed. J. N. Hillegarth, Corpus Christianorum, Series latina, t. 115, Turnhout, Brepols, 1976, pp. 67-68.

39. GRAȚIAN, *Decret*, II, Causa XIII, Qu. II, cap. XXIX, ed. A. Friedberg, Graz, 1959, pp. 730-731.

40. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*, III, 8, in *PL*, vol. 172, col. 1162 D.

41. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, I, 121, in *PL*, vol. 172, col. 583; JEAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, 161, ed. H. Douteil, Turnhout, Brepols, 1976, vol. 2, pp. 315-316; GUILLAUME DURAND, *Rationale divinorum officiorum*, 7, 35, Lyon, 1592, pp. 864-865.

42. *Liber de spiritu et anima*, in *PL*, vol. 40, col. 779-832. Cf. G. RACITI, „L'autore del «De spiritu et anima»", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LIII, 1961, pp. 385-401; L. NORPOTH, *Der Pseudo-augustinische Traktat „De Spiritu et anima"*, Ph. Diss., München, 1924, reed. Köln și Bochum, 1971; M. PUTSCHER, *Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren Geschictlichen Wandlungen*, Wiesbaden, 1973.

43. În legătură cu această tipologie ierarhică și răspândirea sa, a se vedea: J. LE GOFF, „Le Christianisme et les rêves (IIe-VIIe siècles)", în T. GREGORY (ed.), *I Sogni nel Medioevo*, Roma, Ateneo (Lessico Intelletuale Europeo, XXXV), 1985, pp. 183-184 (pp. 171-218), reluat în *L'Imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 265-316.

44. CONSTANȚIU DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, ed. R. Borius, Paris, Cerf, Sources chrétiennes, 112, 1965, § 10, pp. 138-143. Este probabil ca acești morți *insepulti* să fi fost masacrați cu ocazia revoltei bagauzilor: cf. § 28, *ibid.*, pp. 174-175.

45. SULPICIUS SEVERUS, *Vie de saint Martin*, 11, 3-5, ed. J. Fontaine, Paris, Cerf (Sources chrétiennes 133), 1967, p. 276.

46. *Tripartite Life of Patrick*, ed. și trad. engleză Whitley Stokes, I, 1887 (reeditare New York, Klaus Reprint, 1965), pp. 124-125. Sfântul Patrick avea obiceiul să se oprească pentru a se ruga în fața tuturor crucilor cu care însemnase teritoriul noii credințe; într-o zi, el uită să se roage în fața uneia dintre ele pentru că aceasta fusese așezată din greșeală pe mormântul unui păgân. Crucea fusese destinată mormântului unui tânăr creștin, căruia sfântul i-o și restituie imediat. Această *Viață* în limba irlandeză, cu pasaje în latină, datează din jurul lui 900. Îi mulțumesc lui Michael Richter pentru că mi-a indicat acest text.

47. P. BROWN, „Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from late Antiquity into the Middle Ages“ (1970), reed. în *Religion and Society in the Age of Saint Augustin*, Londra, Faber and Faber, 1972, pp. 119-146 (p. 137, în legătură cu Ioan Hrisostomul, m. 407).

48. *Miracula Stephani*, 1, 6, in *PL*, vol. 41, col. 838.

49. *Benedictio salis et aquae* (secolul al X-lea?), în *PL*, vol. 138, col. 1048.

50. GRIGORE DE TOURS, *Liber in gloriam confessorum*, 72, in *Miracula et opera minora*, ed. B. Krusch, M.G.H. Script. rer. merov., Hanovra, 1885, I, 2, pp. 340-341. Cf. P. BROWN, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. fr. de A. Rousselle, Paris, Le Seuil, 1985 (ed. engl, 1982, reluarea unui text din 1976), p. 135, sugerează chiar că Grigore ar fi fost „opresat“ de numărul restrâns de morminte ale preafericiților din această necropolă păgână.

51. GRIGORE DE TOURS, *Liber in gloriam confessorum*, 62, ed. H. L. Bordier, Paris, Société de l'histoire de France, 1862, vol. 3.

52. A compara între altele cu vechile saga, povestea lui Aswid și a lui Asmund relatată către 1200 de Saxo Grammaticus sau chiar *Cronica din Salerno*, în secolul al X-lea: regele lombard Arechis îngroapă un asasin lângă cadavrul victimei sale, care este soțul amantei sale. Trei zile mai târziu, se descoperă în mormânt trupul victimei culcat peste cel al asasinului său, iar gura și nasul acestuia apar complet roase. Cf. H. TAVIANI, „L'image du souverain lombard de Paul Diacre à la Chronique de Salerne (VIIIe-Xe siècle)“, *Atti del 6° Congresso internazionale di Studi sull'alto Medioevo* (Milano, 21-25 oct. 1978), Spoleto, Centro italiano di studi sull alto medioevo, 1980, p. 685.

53. F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga, 1965.

54. *Vita Amati abbatis Habendensis*, 13-15, ed. B. Krusch, M.G.H., Script. rer. merov. 4, Hanovra și Leipzig, 1902, p. 220.

Cf. A. ANGENENDT, „Theologie und Liturgie“, în *Memoria*, ed. K. SCHMID și J. WOLLASCH, *op. cit.*, pp. 166-167.

55. R. HERTZ, „Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort“ (1907), reed. în *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P.U.F., 1970, pp. 1-83.

56. GRIGORE CEL MARE, *Dialogues*, IV, 57, ed. A. de Vogüé, vol. 3, Paris, Cerf (Sources chrétiennes 265), 1980, p. 187.

57. *Ibid.*, IV, 42, 3-4, p. 152.

58. J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, *op. cit.*, pp. 121-131.

59. GRIGORE CEL MARE, *Dialogues*, IV, 57, 8-15, ed. cit., pp. 189-193.

60. JACQUES DE SERUGH, *Poème sur messe des défunts*, citat de C. VOGEL, „Le banquet funérarire paléochretien“, în B. PLONGERON și R. PANNET (sub coord.), *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, Paris, Le Centurion, 1976, pp. 61-78 (îi mulțumesc Ancăi Bratu pentru că mi-a transmis această referință). Despre rugăciunile pentru morți, a se vedea și DHUODA, *Manuel pour mon fils*, ed. P. Riché, B. de Vregille, Cl. Mondésert, Paris, Cerf, Sources chrétiennes 225 bis, 1991, pp. 316-317.

61. GRIGORE DE TOURS, *Historia Francorum*, III, cap. XXXVI, ed. R. Latouche, Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, 27, vol. 1, pp. 176-177.

62. BEDA VENERABILUL, *Historia ecclesiastica*, IV, 8 și 9 (a. 664) și V, 9 (a. 690), ed. C. Plummer, Oxford, 1896: un călugăr decedat în anul respectiv o anunță pe o călugăriță că va muri în zori; stareța Aedilburge, decedată cu trei ani înainte, o previne pe sora Torctgyd că ea avea să o urmeze în cealaltă lume a doua zi; fostul stareț al mânăstirii din Mailrose, Boisil, îl roagă pe un frate să-l convingă pe călugărul Egbert să nu meargă să predice în Germania. Cf. P. F. JONES, *A Concordance to the Historia Ecclesiastica of Bede*, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1929, *s.v.v.* „apparitio“, „apparere“, „spiritus“. Cf. pentru alte câteva povestiri despre apariții de morți, în special în scrisorile sfântului Bonifaciu: Fr. NEISKE, art. cit., pp. 148-152.

63. J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latine (IVe-VIIIe siècles)*, Louvain și Paris, 1971. A se vedea în special AMALAIRE DE METZ, *Liber officialis*, III, ed. J. M. Hanssens, Roma, Studi e Testi 139, vol. 2, 1948, p. 535.

64. *Vie de Raban Maur*, in *Acta Sanctorum*, februarie I, 1668, p. 532.

65. *Annales Fuldenses*, III (auct. Meginhardo), M.G.H. S.S. in usum scholarum, Hanovra, 1978, p. 82. Cf. Cl. CAROZZI, „Les Carolingiens dans l'au-delà“, în *Haut Moyen Âge. Culture, éduca-*

tion et société. Études offertes à Pierre Rich, sub coord. lui M. Sot, Nanterre, Universitatea Paris X, 1990, p. 369. S-a putut demonstra că această povestire coincidea la Fulda cu începutul listelor de morți pe care călugării trebuiau să îi comemoreze: O.-G. OEXLE (sub coord.), *Die Überlieferung der fuldischen Totenannalen (Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter...)*, München, Münstersche Mittelalter-Schriften 8/2. 2, 1978, p. 461, și Fr. NEISKE, art. cit. p. 156 și n. 118.

II. A-I VISA PE MORȚI

1. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon*, ed. R. Holtzmann, M.G.H. S.S., Nova Series 9, Berlin, 1955, I, pp. 11-14.
2. H. LIPPELT, *Thietmar von Merseburg, Reichsbischof und Chronist*, Köln și Viena, Böhlau Verlag, 1973, în special pp. 48 și urm., și p. 193 „Der Character des Chronistes und die Memorial-Struktur seines Werkes". Despre contextul istoric, a se vedea în ultimul rând H. MAYR-HARTING, „The Church of Magdeburg: Its Trade and Its Town in the Tenth and Early Eleventh Centuries", in *Church and Society, 1000-1500. Essays in Honour of Christopher Brooke*, ed. D. Abulafia, M. Franklin și M. Rubin, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 129-150.
3. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon*, III, 13, ed. cit., pp. 112-113.
4. *Ibid.*, III, 15, ed. cit., pp. 114-117.
5. *Ibid.*, VI, 76, ed. cit., pp. 364-367.
6. THIETMAR DE MERSEBURG; *Chronicon*, I, 13, ed. cit., pp. 18-20.
7. *Vita Karoli Quarti. Karl IV. Selbstbiographie*, Hanau, Verlag Werner Dausien, 1979, pp. 74-77. Cf. P. DINZELBACHER, „Der Traum Kaiser Karls IV", in A. PARAVICINI BAGLIANI și G. STABILE (ed.), *Träume im Mitellalter. Ikonologische Studien*, Stuttgart și Zürich, Belser Verlag, 1989, pp. 161-172 (în special pp. 167-168 și il. pp. 202-203).
8. Viena, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2618, f. 18^{v} (1472) și *ibid.*, Cod. 581 (1470-1480). Îi mulțumesc dlui Gerhard Jaritz (Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Krems) pentru că mi-a furnizat aceste două fotografii.
9. Paul AMARGIER, *La Parole rêvée. Essai sur la vie et l'oeuvre de Robert d'Uzès O. P. (1263-1296)*, Aix-en-Provence, Centre d'études des sociétés méditeranéennes, 1982, p. 96 (Vision 29). A se vedea de asemenea p. 86 (Vision 3) apariția unui „spectru de bărbat" căruia i se substituie Fecioara cu Pruncul. Text latin în Jeanne BIGNAMI-ODIER, „Les visions de Robert d'Uzès", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXV, 1955, pp. 258-310. A se vedea și P. AMARGIER, „Robert d'Uzès revisité. Annexe: les testaments de Robert d'Uzès (1293)", în *Cahiers de Fanjeaux*, 27, 1992, „Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France meridionale (fin XIIIe - début XVe siècle)", pp. 33-47, și, în același volum, M. TOBIN, „Les visions et révélations de Marie Robine d'Avignon dans le contexte prophétique des années 1400", *ibid.*, pp. 309-329.
10. GERTRUDE DE HELFTA, *Le Héraut*, V, in *Oeuvres spirituelles*, V, ed. și trad. J.-M. Clément, călugărițele de la Wisques și B. de Vregille, Paris, Cerf, Sources chrétiennes 331, 1986, pp. 19 și urm.
11. J. ANCELET-HUSTACHE, „Les «Vitae sororum» d'Unterlinden. Édition critique du Ms. 508 de la Bibliothèque municipale de Colmar", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5, 1930, pp. 317-513, în special cap. XII, XXIII, XXVIII, XXXIV, XXXVI (apariție în timpul rugăciunii calugăriței), XL, XLIII (apariție în cimitir a călugărițelor).
12. *Ibid.*, XXXVIII, p. 454.
13. *Ibid.*, XLVIII, p. 480
14. Confirmarea fenomenului se găsește în povestirile referitoare la alte femei mistice ale acestei epoci, ca Liutgarda, după *Vita Lutgardis* a lui THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Acta Sanctorum*, Iunie III, cărțile II și III, pp. 244 și urm.
15. J. LE GOFF, „Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval" (1971), reluat în *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 299-306. ID., „Le christianisme et les rêves (IIe-VIIe siècle)" (1985), reluat în *L'Imaginaire médiéval, op. cit.*
16. EUSEBIU, *Istoria ecleziastică*, V, 1, 20 („Martirii din Lyon"), citat de P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. fr. A. Rousselle, Paris, Gallimard, 1983, p. 116.
17. *La Règle de saint Benoît*, ed. și trad. H. Rochais, Paris, Desclée de Brouwer, 1980. LVIII, 25, citat de J.-Cl. SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval, op. cit.*, p. 78.
18. *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, ed. C. van Beek, Nijmengen, 1936. Scrisă fără îndoială de Tertulian, *Passio*, a cărei autenticitate nu ne creează totuși nici un dubiu, are forma unei autobiografii. Cf., pentru contribuția sa la istoria locuitorilor din lumea de dincolo, J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire, op. cit.*, pp. 74-77.
19. AMBROZIE, *De excessu fratris sui Satyri*, I, 72, in *PL*, vol.

16, col. 1370, citat de M. DULAYE, *La Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin, op. cit.*, p. 66.

20. AGIUS, *Dialogus de morte Hathumodae*, M.G.H. Poetae III, ed. L. Traube, Berlin, 1896, pp. 372-388. Despre locul acestei opere în tradiția literară, a se vedea P. VON MOOS, *Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, München, Münstersche Mittelalter Schriften, 1971-1972, 4 vol. (vol. 1, pp. 169 și urm.).

21. Studiul cel mai complet este cel al lui H. SCHAUWECKER, *Otloh con St. Emmeran. Ein Beitrag zur Bildung- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts*, Studien zur Mitteilungen des Benediktiner Ordens und seiner Zweige 74, 1963, Heft I-IV, München, 1964, pp. 1-240.

22. K. HALLINGER, *Gorze-Cluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Graz, 1971, 2 vol. (vol. I, pp. 618-628); H. JAKOBS; *Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechstellung im Zeitalter des Investiturstreites*, Köln și Graz, Böhlau Verlag, 1961, pp. 8-12.

23. Despre aspectul autobiografic și vizionar: G.MISCH, *Studien zur Geschichte der Autobiographie*, I. *Otloh von Sankt-Emmeran. Bekehrungsgeschichte, Visionsgeschichte, Schrifstellers-Autobiographie*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-Hist. Kl. 1954, 5, pp. 123-169; G. Vinay, „Otlone di Sant'Emmeran ovvero l'autobiografia di un nevrotico", în *La storiografia altomedievale*, Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XVIII, Spoleto, 1970, I, pp. 13-37. Aceste studii nu iau în general în considerare decât primele patru viziuni din *Liber visionum*, așa cum este și cazul, în esență, al lui H. RÖCKELEIN, *Otloh, Gottschalk, Tnugdal: Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters*, Frankfurt pe Main, Berna și New York, Peter Lang (Europäische Hochschulschriften III, 319), 1987.

24. De la a cincea la cea de-a optsprezecea, ca și cea de-a douăzeci și treia și ultima, despre care Otloh spune că uitase să o relateze mai înainte.

25. Numai patru povestiri provin din surse livrești. Nici un strigoi nu este menționat în acestea: ele sunt viziuni ale caznelor din lumea de dincolo, extrase, prima dintr-o scrisoare a sfântului Bonifaciu către o călugăriță, celelalte trei din *Istoria ecleziastică* a lui Beda. Dovadă suplimentară a relativei noutăți a strigoilor în secolul al XI-lea: textele mai vechi nereferindu-se deloc la ei, autorii de după anul o mie trebuie să fi recurs fie la propriile lor vise, fie la povestirile orale pe care le puteau aduna.

26. *PL*, vol. 146, col. 359-361.

27. Fostul episcop, Bruno de Toul, strâns legat în această calitate de reforma monastică de la Gorze, care a inspirat-o pe cea de la Sankt-Emmeran.

28. *PL*, vol. 146, col. 361-363.

29. *Ibid.*, col. 366-373 și 371-373.

30. Încrezându-se în cuvântul fiului lui care, de fapt, îl mințise, tatăl jurase seniorului său că fiul lui nu îi omorâse unul dintre miei.

31. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, ed. cit., pp. 114-116.

32. *Ibid.*, pp. 116-118.

33. În afară de cazul în care strigoiul aflat la îmbăiere, deși este damnat și nu cere nici o intercesiune, ar fi la Guibert o reminiscență literară din *Dialogurile* lui Grigore cel Mare. Cele două ipoteze nu sunt ireconciliabile, amintirea unei experiențe trăite putându-se strecura în *topos*-ul literar.

34. *Ibid.*, pp. 148-158.

35. *„Nollite eam tangere"*: reminiscența evanghelică, în ciuda inversării subiectului și a complementului, este limpede și pare să-l desemneze pe Christos în rolul celui care vorbește, iar pe mama lui Guibert în acela al Magdalenei.

36. Referitor la această povestire, cf. J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire, op. cit.*, pp. 246-250.

37. J.-Cl. SCHMITT, *Le Saint Lévrier. Saint Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1979.

38. THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus*, II, 53, 32, ed. Douai, 1627, pp. 513-514.

39. PIETRO DA MORONE, *Autobiographia*, ed. A. Frugoni, „Coelestiana", in *Studi storici*, 6-7, Roma, 1954, p. 62. A se vedea la p. 57 și povestirea apariției tatălui său în fața cumetrei sale.

40. M. ZINK, *La Subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, Paris, P.U.F., 1985, p. 234 (și paginile 219-239).

41. J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, Gallimard (în curs de apariție).

42. GIOVANNI DI PAGOLO MORELLI, *Ricordi*, ed. Vittore Branca, Florența, Felice Le Monnier, 1956, pp. 456-516. A se vedea foarte frumoasa analiză a lui Richard C. TREXLER, *Public Life in Renaissance Florence*, New York, Academic Press, 1980, pp. 161-186.

43. Ch. KLAPISCH-ZUBER, *La Maison et le Nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, É.H.É.S.S., 1990, în special pp. 249-262.

44. R. C. TREXLER, *Public Life, op. cit.*, în special pp. 172-185.

45. *Ibid.*, p. 174.

46. R. C. TREXLER, pp. 174-75, vorbește de „comunicare" cu sufletul fiului, dar nu de necromanție.

47. Copilul avea totuși nouă ani. Se admitea că inocența tinerilor botezați lua sfârșit la șapte ani, „vârsta rațiunii". Se poate compara soarta sa cu cea a tânărului frate al Perpetuei, Dinocrate (cf. *supra*, n. 18).

48. *Ibid.*, p. 177.

49. *Op. cit.*, p. 182. Această remarcă trebuie să fie inclusă, bineînțeles, în dosarul deschis de Philippe Ariès al „descoperirii sentimentului copilăriei".

III. INVAZIA STRIGOILOR

1. GRIGORE CEL MARE, *Dialogues*, IV, 43, 1-2 ed. cit., pp. 154-155.

2. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon*, ed. cit., p. 16.

3. GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus sanctorum*, IV, 1, *PL*, vol. 156, col. 668 A. Nu i se par inferioare celor ale lui Grigore cel Mare și ale lui Beda.

4. PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, I, XXVII și XXVIII (pp. 87 și 94). O altă mențiune a atestării, în această epocă, a „numeroase exemple și revelații ale sufletelor": HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Summa de sacramentis*, in *PL*, vol. 176, col. 586 CD.

5. WILLIAM DE NEWBURGH, *Historia rerum anglicarum usque ad annum 1198*, V, cap. XXIV, ed. R. Howlett, *Chronicles of the Reign of Stephen, Henry II and Richard I*, vol. 1, Londra, 1884, p. 477. Cf. Pentru o traducere ușor diferită: Cl. LECOUTEUX și Ph. MARCQ, *Les esprits et les Morts*, *op. cit.*, p. 171.

6. Cf. P.-A SIGAL, *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris, Cerf, 1985.

7. EKKEHARD DE SANKT GALLEN, *Vita S. Wiboradae*, cap. XXIII, ed. W. Berschin (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 51), St. Gallen, 1983, pp. 63-67. Cf. M. E. WITTMER-BUTSCH, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Krems, 1990, p. 287.

8. R. RIGODON, „Vision de Robert, abbé de Mozat, au sujet de la basilique de la Mère de Dieu", *Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne*, LXX, 1950, pp. 27-55, în special pp. 48-50. Asupra acestui document, cf. J. Cl. SCHMITT, „L'Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle", în F. BOESPFLUG și N. LOSSKY, *Nicée II 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Cerf, 1987, pp. 271-301.

9. M. C. DIAZ Y DIAZ, *Visiones del Mas Alla en Galicia durante la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1985, pp. 63-81, în special pp. 75-76.

10. *Miraculi sancti Benedicti*, ed. E. de Certain, Paris, 1858 (reed. New York și Londra, 1968). Apariții ale sfântului Benedict: I, 20 și 40; IV, 7; VII, 12, 13, 15; IX, 10.

11. *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffmann, M.G.H. S.S. XXXIV, Hanovra, 1980. Cf. IV, 99, p. 561 (pentru a sustrage tezaurul păstrat în abație avidității regelui Roger al Siciliei); alte viziuni: II, 21; IV, 30, 102; apariții ale sfântului Benedict; II, 22; III, 20; IV, 101. În timpul vieții sale, sfântul Benedict făcuse, potrivit lui Grigore cel Mare, minuni în privința morților. Despre interpretarea cassiniană a acestei tradiții sub abațiatul lui Desiderio (secolul al XI-lea), a se vedea *infra* cap. IX. pp. 236-237.

12. Fridolin DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Roma, Herder, Studia Anselmiana 34, 1954; Jean LECLERQ, *Saint Pierre Damien. Ermite et homme d'Église*, Roma, Storia e letteratura, Uomini e Dottrine 8, 1960.

13. PIER DAMIANI, *Epistolae*, VIII, 20 in *PL*, vol. 144, col. 403-404.

14. ID., *Opuscula*, XXXIII și XXXIV, in *PL*, vol. 145, col. 559-572 și 571-590. Despre aceste opuscule, cf. J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, *op. cit.*, pp. 242-244.

15. Fr. DRESSLER, *Petrus Damiani*, *op. cit.*, p. 88, n. 372 (lista povestirilor relatate de Hugues în timpul călătoriei la Cluny, Saint-Martial de Limoges și Chalon unde Pier Damiani i-a putut impune episcopului Drogon de Mâcon respectul pentru independența Cluny-ului).

16. PIER DAMIANI, *Opuscula*, XXXIII, cap. V, VI, VII, și *Opuscula*, XXXIV, *Disputatio...*, cap. V in *PL*, vol. 145, col. 567-570 și col. 588-590.

17. PIER DAMIANI, *Opuscula*, XXXIV, *Disputatio...*, cap. III, IV, V in *PL*, vol. 145, col. 585-590.

18. Cf., mai recent, D. IOGNA-PRAT, „Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens de l'an Mil", în D. IOGNA-PRAT și J.-Ch. Picard, *Religion et culture autour de l'an mil*, *op. cit.*, pp. 55-69.

19. JOTSUALD, *Vie de saint Odilon*, in *PL*, vol. 142, col. 926-928, reluat de PIER DAMIANI, *Vie de saint Odilon*, in *PL*, vol. 144, col. 933-938, și apoi de numeroși autori (Sigebert de Gembloux, Vincent de Beauvais, Jacopo da Varazze etc.).

20. PIER DAMIANI, *Epistolae*, VI, 2, col. 372 C. Cf. Fr. DRESSLER, *Petrus Damiani*, *op. cit.*, pp. 53 și 83.

21. *De rebus gestis in Maiori Monasterio saeculo XI* [sic], ed. Dom J. Mabillon, *Acta Sanctorum Ord. S. Ben.*, VI, 2, Veneția, 1733-1745, p. 400, reed., in *PL*, vol. 149, col. 403-420. Cf. despre această culegere: J. VAN DER STRAETEN, „Le recueil des miracles de saint Martin dans le ms. 117 de Charleville", *Analecta*

Bollandiana, 94, 1-2, 1976, pp. 83-94 (în special pp. 89-92). Despre istoria prestigioasei abații, ruinată sub Revoluție: Ch. LELONG, *L'abbaye de Marmoutier*, Chambray, 1989 (rapid). A se vedea, în primul rând, S. FARMER, „Personal Perceptions, Collective Behavior: Twelfth-Century Suffrages for the Dead", *in* R. C. TREXLER (ed.), *Persons in Groups. Social Behaviour as Identity Formation in Medieval an Renaissance Europe*, Binghampton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1985, pp. 231-239 și, de atunci încoace, de același autor: *Communities of Saint Martin. Legend and Ritual in Medieval Tours*, Ithaca și Londra, Cornell University Press, 1991, în special pp. 135-149, unde ea insistă pe drept asupra identității exclusiv monastice a morților care apar.

22. *Ibid.*, col. 415 D și 417 A („*nostris temporibus*").

23. *Ibid.*, col. 416 D.

24. *Ibid.*, col. 411 D: „(...) *sollicitos nos esse conveniat, ne defunctis fratribus debitum suum exsolvere negligamus*".

25. *Ibid.*, col. 412 B.

26. De fapt cincisprezece, dacă se exclude o povestire absentă din manuscrisul de la Charleville. Cf. S. FARMER, *Communities*, *op. cit.*, p. 135, n. 47.

27. Povestirile nr. 3, 5, 6, 7, 11, 14, 16.

28. Povestirile nr. 12, 13, 15: într-o zi de Rusalii, contele Foulques are viziunea abației cuprinse de focul Sfântului Duh; altă dată, bătrânul Hildebrand constrânge moaștele sfântului Corentin să participe la procesiunea împotriva secetei; în sfârșit, sfântul Martin salvează de la un naufragiu pe Loara o încărcătură de pește destinată mesei zilnice a călugărilor.

29. Povestirea nr. 4: un călugăr mort de curând îi apare în vis, la miezul nopții, confesorului său Hildebrand pentru a se plânge de faptul că spovedania sa nu l-a scutit de toate caznele din lumea de dincolo; confesorul își asumă păcatele sale și el este eliberat. Povestirea nr. 10: doi călugări morți îi apar de trei ori intendentului stăreției de la Tavant, Urricus, spre a-i face reproșuri, apoi spre a-l amenința și, în sfârșit, spre a-l bate strașnic pentru că le batjocorește „dreptul". Povestirea nr. 2: doi călugări morți îi apar abatelui Barthélemy pentru ca el să-i mustre individual pe călugării vinovați de neglijență în rugăciunile lor consacrate morților.

30. Povestirea nr. 8.

31. Povestirea nr. 9.

32. Povestirea nr. 17.

33. S. FARMER are dreptate să insiste asupra caracterului exclusiv monastic al personajelor acestor povestiri. Nu se întâmplă la fel în alte colecții (vezi, *infra*, Petru Venerabilul, Cezarie de Heisterbach etc.).

34. S. D. WHITE, *Custom, Kinship and Gifts to Saints. The Laudatio Parentum in Western France, 1050-1150*, Chapell Hill și Londra, University of North Carolina Press, 1988, p. 22: acești binefăcători laici din Marmoutier sunt bine identificați: sunt intendenții castelului din Vendôme, seniorii de Lavardin, contele Foulques cel Bogat pe care l-am întâlnit într-una din povestiri etc. Ei sunt cei care au permis să se constituie, de-a lungul întregului vest al Franței, „imperiul ecleziastic" de la Marmoutier. Cf. O. GANTIER, „Recherches sur les possesions et les prieurés de l'abbaye de Marmoutier du Xe au XIIIe siècle", *Revue Mabillon*, 53, 1963, pp. 93-110, 161-164; 54, 1964, pp. 15-24 și 56-67, 125-135; 55, 1965, pp. 32-44, 65-79. A se vedea acum studiul, ce neglijează documentul nostru, al lui D. BARTHÉLEMY, *La Société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIVe siècle*, Paris, Fayard, 1993.

35. PETRU VENERABILUL, *De miraculis libri duo*, ed. D. Bouthillier, Corp. Christ. Cont. Med. LXXIII, Turnhout, Brepols, 1988. Această ediție o înlocuiește pe cea din *PL*, vol. 189, col. 851-954. Trad. fr. integrală: PETRU VENERABILUL, *Les Merveilles de Dieu*, prezentare și traducere de J.-P. Torrell și D. Bouthillier, Paris, Cerf și Freiburg, Éditions universitaires, 1992. De aceiași autori: *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie, son oeuvre, l'homme et le démon*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et Documents 42, 1986. Despre aparițiile morților la Cluny: J.-Cl. SCHMITT, „Les revenants dans la société féodale", *Le Temps de la réflexion*, III, 1982, pp. 285-306.

36. J.-P. TORRELL și D. BOUTHILLIER, *Pierre le Vénérable*, *op. cit.*, p. 138 și mai în detaliu, ID., „«Miraculum». Une catégorie fondamentale chez Pierre le Vénérable", *Revue thomiste*, 1980, LXXX, 4, pp. 549-566. Punct de vedere diferit la J.-P. VALÉRY PATIN, și J. LE GOFF, „À propos de la typologie des miracles dans le *Liber de miraculis* de Pierre le Vénérable", în *Pierre Abélard, Pierre Vénérable. Les courants, philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*, Paris, C.N.R.S., 1975, pp. 181-187.

37. Numeroasele *Vitae* ale sfântului Hugues relatează toate apariția, cu buzele tumefiate, a lui Durannus, fost episcop de Toulouse și abate de Moissac, căruia abatele de Cluny îi prezise că va fi pedepsit în lumea de dincolo pentru că a incitat călugării să râdă prin vorbăria sa. Informat despre apariție, Hugues ordonă de două ori câte șapte zile de post, până când Durannus va reveni spunând că este mântuit. Cf. H. E. J. COWDREY, *Two Studies in Cluniac History (1049-1126)*, Roma, Studi

Gregoriani 11, 1978, pp. 43-110, și FR. NEISKE, „Vision und Totengedenken“, art. cit., p. 167.

38. Cercetările editorilor, adăugându-se precizărilor cronologice oferite de însuși Petru, permit în aproape toate cazurile să se aprecieze distanța temporală dintre data decesului, apariția presupusă a mortului și redactarea acestor povestiri către 1135: I, 10: mort în 1105-1106, cu treizeci de ani mai devreme; I, 11, mort în 1070, apariție în 1076 sau 1080: cincizeci și cinci de ani; I, 24, mort în 1119, apariție după 1125: cincisprezece ani; I, 26, mort în 1123, apariție după 1123: doisprezece ani. Această nouă ediție îmi permite să precizez și să corectez analiza provizorie a acestor povestiri pe care o propusesem pornind de la ediția Migne, în „Les revenants dans la société féodale“, art. cit.

39. Două povestiri scrise în 1142: I, 27, moarte și apariție în 1141: un an. I, 28: moarte și apariție în 1114, cu douăzeci și opt de ani mai devreme, dar culegere de informații în 1142.

40. II, 25: moarte și apariție în 1145: II, 26: moarte în 1148-1149, apariție în 1149-1150; II, (27), moarte în 1145, apariție în 1145?

41. *De miraculis*, I, 26 (ed. cit., p. 81): este cazul călugăriței Adèle de Blois căreia i se confesase beneficiara apariției, sora Alberée. Ea era fiica lui William Cuceritorul, mama regelui Angliei, Ștefan: din cel mai bun neam.

42. *Ibid.*, II, 26: În cazul călugărului Enguizo, fost cavaler căruia i-a apărut tovarășul său de arme, cavalerul Pierre de la Roche, mort în cruciadă.

43. *Ibid.*, I, 23: preotul Étienne căruia cavalerul Guigo de Moras i-a apărut de trei ori.

44. *Ibid.*, II, 25.

45. Din zece morți, patru sunt cavaleri morți ca laici iar un altul este un fost cavaler devenit călugăr. Din alți cinci, patru sunt călugări iar unul fost episcop al Genevei.

46. Vezi I, 23 și 27.

47. *Liber tramitis*, c. 33, ed. P. Dinter, în K. Hallinger (ed.), *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, t. X, Siegburg, 1980, p. 277, citat de M. LAUWERS, *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts*, *op. cit.*, vol. 2, p. 469.

48. *Ibid.*, I, 27, ed. cit., p. 86.

49. Cf. J.-P. TORRELL și D. BOUTHILLIER, *Pierre Vénérable*, *op. cit.*, p. 169.

50. *Ibid.*, p. 169.

51. *De miraculis*, I, 27, pp. 84 și 86: Geoffroy de Ion îl face pe Humbert de Beaujeu să spună că a murit în slujba sa pentru o cauză nedreaptă (*non satis iusta de causa cum eo veneram*) și că Dumnezeu dezaprobă războiul său împotriva lui Amedeu al III-lea de Savoia. Despre această temă, a se vedea Fr. H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (reed. 1979).

52. J.-P. TORRELL și D. BOUTHILLIER; *Pierre Vénérable*, *op. cit.*, pp. 66-67. Cf. J. M. LACARRA, „Una aparicion de ultratumba en Estella“, *Principe de Viana*, 15, 1944, pp. 173-184. Despre contextul politic și călătoria lui Petru Venerabilul în Spania: Ch. J. BISHKO, „Peter the Venerable's Journey to Spain“, în G. CONSTABLE și J. KRITZECK (ed.), *Petrus Venerabilis, 1156-1956, Studies and Texts commemorating the Eigth Centenary of His Death*, Roma, Herder, Studia Anselmiana 40, 1956, pp. 163-175; B. F. REILLY, *The Kingdom of Leon-Castilla under King Alfonso VI (1065-1109)*, Princeton University Press, 1988, p. 211 și urm.; M. R. ASTRAY, *Alfonso VII Emperador. El imperio hispanico en el siglo XII*, Leon, 1979, p. 161 și urm.

IV. MORȚII MIRACULOȘI

1. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, III, Prolog, ed. G. W. Leibniz, Scriptores rerum Brunswicensium I, Hanovra, 1707, pp. 960-961. Trad. fr., *Le Livre des merveilles*, ed. A. Duchesne, prefață de J. Le Goff, Paris, Belles Lettres, 1992, p. 20. Un alt autor contemporan, foarte apropiat lui Gervasius de Tilbury, galezul Giraldus de Cambria (Cambrensis) sau de Barri reflectează și el la noțiunea de miraculos la începutul celei de-a doua părți din descrierea sa a Irlandei, insulă „îndepărtată de centrul pământului“, căreia îi laudă numeroasele „minuni ale naturii“, deosebite de „miracolele sfinților“. A se vedea, mai recent, J.-M. BOIVIN, *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la „Topographia Hibernica“ (1188)*, Paris, H. Champion, 1993, pp. 84-88, și textul lui Giraldus, p. 197. Cf. J. LE GOFF, „Les merveilleux dans l'Occident médiéval“, reed. în *L'Imaginaire médiéval*, *op. cit.*, pp. 17-39, și ID., „Les merveilleux scientifique au Moyen Âge“, în J. F. BERGIER (ed.), *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft*, Zürich, 1988, pp. 87-113.

2. Un exemplu curios al acestui spirit „experimental“ se găsește în secolul al XIII-lea în Italia, relatat într-un manuscris din secolul următor: cum un țăran postea de patruzeci de zile, este făcut să sângereze de un bărbier pentru a se atesta că are sânge și că, prin urmare, „nu este un spirit, ci un om“. Cf. R. CREYTENS, „Le Manuel de Conversation de Philippe de Ferrare o.p. (m. 1350)“, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVI, 1946, p. 116, n. 36.

3. WILLIAM DE NEWBURGH, *Historia rerum anglicarum*, II, cap. XXVIII, ed. cit., vol. 2, pp. 84-87.

4. J. MARX, *La Légende artuhurienne et le Graal*, Paris, 1952, pp. 281-284; F. DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIe-XIIIe siècle). L'autre, l'ailleurs, l'autrefois*, Paris, H. Champion, 1991, vol. I, pp. 410-430. Despre o temă specială ce se va regăsi în *exempla*, a se vedea D. BOHLER, „Béances de la terre et du temps: la dette et le pacte dans le motif du Mort reconaissant au Moyen Âge", *L'Home*, 111-112, 1989, XXIX (3-4), pp. 161-178.

5. *Historia Regum Britanniae* și *Vita Merlini* a lui Geoffrey de Monmouth sunt prima expresie literară a acelei „matière de Bretan", transpusă aproape imediat în franceză de către Wace și Robert de Boron.

6. R. D. RAY, „Medieval Historiography through the Twelft Century: Problems and Progres of Research", *Viator*, 5, 1974, pp. 33-59.

7. R. THOMSON, *William of Malmesbury*, Woodbridge, The Boydell Press, 1987, pp. 22-23.

8. WILLIAM DE MALMESBURY, *De gestis regum Anglorum libri quinque*, ed. W. Stubbs, Londra, 1887, II, § 204, pp. 253-256: *„non superno miraculo, sed inferno praestigio"*.

9. *Ibid.*, II, § 124, pp. 134-135: *„has sane naenias sicut caeteras... Angli pene innata credulitate tenent"*.

10. *Ibid.*, III, § 257. Altă apariție de morți: *ibid.*, III, § 293.

11. WILLIAM DE NEUBURGH, *Historia rerum anglicarum*, V, cap. XXII-XXIV, ed. cit., pp. 474-482: *„His diebus in pago Bukingamensi prodigiosa res accidit (...) In aquilonalibus quoque Angliae partibus aliud non dissimile et aeque prodigiosum eodem tempore novimus accidisse (...) Item aliud non dissimile (...) His itaque expositis, ad historiae ordinem redeamus"*.

12. În prefața la *Otia imperialia*, Gervasius de Tilbury spune că a scris pentru prințul Henric Tânărul Rege un *Liber facetiarum*, care, judecând după titlu, trebuia să fie destul de aproape de lucrarea *De nugis curialum* a lui WALTER MAP (ed. G. W. Leibniz, Hanovra, Scriptores rerum brunsvicensium, t. I, 1707, p. 883; cf. remarcile lui A. Duchesne, trad. cit., p. 2). Despre clericii de curte, cf. E. TÜRK, *„Nugae curialium". Le règne d'Henri II Plantagenêt (1154-1189) et l'étique politique*, Geneva, 1977.

13. WALTER MAP, *De nugis curialium. Courtiers' Trifles*, ed. și trad. M. R. James, revăzută de C.N.L. Brooke și R.A.B. Mynors, Oxford, 1983 (prima ediție 1914). A se vedea și trad. fr. a lui M. PEREZ, *Contes de courtisans. Traduction du „De nugis curialium" de Gautier Map*, Lille, Centre d'études médiévales et dialectales de l'université de Lille III, *f. d.* (teză de doctorat susținută în 1982).

14. *Ibid.*, Introduction, p. XXXIII, „pentru a ocupa cu glume timpul liber al curtenilor și a-i amuza prin plăcute povestiri", iar editorii situează această scriere între Oglinda părinților și culegerea de *exempla*.

15. *Ibid.*, Dist. II, cap. XI-XVI și dist. VII, cap. IX-X.

16. Cf. F. DUBOST, *Aspects fantastiques...*, *op. cit.*, în special vol. I, pp. 31-45. A se vedea și: S. AUROUX, J.-Cl. CHEVALIER, N. JACQUES-CHAQUIN, Ch. MARCHELLO-NIZIA (ed.), *La Linguistique fantastique*, Paris, Denoël, 1985, și T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Le Seuil, 1970.

17. R. BARTLETT, *Gerald of Wales 1146-1223*, Oxford, Clarendon Press, 1982. Despre Giraldus și Țara Galilor, a se vedea M. RICHTER, *Giraldus Cambrensis. The Growth of the Welsh Nation*, Aberystwyth, The National Library of Wales, 1976.

18. GIRALDUS CAMBRENSIS, *Expugnatio Hibernica*, I, XLII, ed. J. F. Dimok, *Opera*, V, Londra, 1867, p. 295. Reed. și trad. engl.: *The Conquest of Ireland by Giraldus Cambrensis*, 42, ed. A. B. Scott și F. X. Martin, Dublin, Royal Irish Academy, 1978, pp. 116-119.

19. ID., *De invectionibus*, XV, 18, ed. J. S. Brewer, *Opera*, I, Londra, 1861, p. 170.

20. Această lucrare pierdută este menționată în prologul la *Otia imperialia*.

21. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, III, cap. XC, „De coemeterio Elisii campi et illuc advectis", ed. cit., pp. 990-991.

22. *Ibid.*, III, cap. XVII, „De Johanne episcopo et animabus mortuorum", ed. cit., pp. 965-966.

23. *Ibid.*, III, cap. XCIX, „De mortuo qui occidit uxorem quondam suam", ed. cit., pp. 993-994.

24. *Mortuus mortario erecto*: a se nota jocul de cuvinte și simbolismul sexual al instrumentului asociat pisălogului (falic?).

25. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, III, cap. CIII, „De mortuo qui apparet virgini, mira dicit et annunciat", ed. cit., pp. 994-1000. Traducere franceză a acestei povestiri și studiu amănunțit de H. BRESC, „Culture folklorique et theologie. Le revenant de Beaucaire (1211)", *Razo. Cahiers du Centre d'études médiévales de Nice*, 8, 1988, pp. 65-74. Vezi mai recent traducerea și comentariul citate, de A. DUCHESNE, pp. 112-128.

26. E. KANTOROWICZ, „Les mystères de l'État", în *Mourir pour la patrie et autres textes*, trad. fr. L. Mayali și A. Schütz, Paris, P.U.F., 1984, pp. 75 și urm.

27. H. BRESC, „Culture folklorique et théologie", art. cit., p. 70. Interpretarea mea mi se pare confirmată de ultimele cuvinte ale strigoiului, netraduse de Henri Bresc, și care se referă la „puterea

de a lega" a preotului prin confesiune (GERVASIUS DE TILBURY, ed. cit., p. 999).

28. A. Duchesne insistă asupra semnificației anti-albigense a ansamblului lucrării *Otia imperialia*.

V. CORTEGIUL LUI HELLEQUIN

1. H. WOLTER (*Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur Kluniazensischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1955) insistă asupra influenței clunisiene, pe care M. CHIBNALL (*The World of Orderic Vitalis*, Oxford, Clarendon Press, 1984) înțelege, dimpotrivă, să o limiteze, pentru a accentua mai mult atenția pe care Orderic o acordă aristocrației anglo-normande.

2. În orice caz, nu s-a bucurat de aceeași răspândire. La fel, spre deosebire de *Gesta regum Anglorum* a cronicarului englez contemporan William de Malmesbury, *Istoria* lui Orderic a rămas necunoscută până în secolul al XVI-lea.

3. ORDERIC VITAL, III, 8-9 (ed. M. Chibnall, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Oxford, Clarendon Press, 1969-1980, 6 vol.), vol. IV, pp. 212-215.

4. M. CHIBNALL, *The World of Orderic Vital, op. cit.*, pp. 37-38; pentru a se minuna că într-o zi trăsnetul nu a făcut decât victime de sex feminin, umane și animale, și pentru a aminti participarea sa la capitulul de la Cluny din 1132 unde se reuniseră nu mai puțin de 1212 călugări.

5. *Ibid.*, Introducere la vol. IV (p. XIX).

6. *Ibid.*, VIII (ed. cit., IV, 1973, pp. 236-250).

7. Această precizare temporală își are, desigur, importanța sa: ea arată că mortul va mai cunoaște încercările Postului Mare înainte de a-și găsi speranța mânturii. Ea leagă de asemenea simbolistica ascensiunii sufletului eliberat în Paradis de intrarea în Ierusalim și de începutul Săptămânii Mari.

8. A se vedea mai recent: C. GINZBURG: „Charivari, associations juveniles, Chasse sauvage", *in* J. LE GOFF și J.-Cl. SCHMITT (ed.), *Le Charivari*, Paris, Haga, New York, É.H.É.S.S. și Mouton 1981, pp. 134-136, și Brian STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pp. 495-497.

9. Eu văd aici mai degrabă o temă folclorică legată de moarte decât inexplicabila metaforă a apostolilor propusă de Br. STOCK, *op. cit.*, p. 497: „*The four medlars, possibly representing the apostles, are balanced by the four condemned riders of the miniature apocalypse*".

10. G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

11. Despre temele păcii lui Dumnezeu și ale războiului drept, în legătură cu *Istoria ecleziastică*, a se vedea M. CHIBNALL, *The World of Orderic Vital, op. cit.*, pp. 132-145. A se vedea mai recent studiul lui J. FLORI, „L'Église et la Guerre sainte: de la «Paix de Dieu» à la «croisade»", *Analles, E.S.C.*, 1992, 2, pp. 453-466.

12. L. L. K. LITTLE, „La morphologie des malédicdions monastiques", *Annales. E.S.C.*, 1979, 1, pp. 43-60, și P. GEARY, „L'humiliation des saints", *ibid.*, pp. 27-42.

13. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle chevalerie*, ed. și trad. P.-Y. Emery, Paris, Cerf, Sources chrétiennes 367, 1990, pp. 58 și urm.

14. Lucrările așa-numitei Volkskunde germane din anii treizeci — în care prejudecățile ideologice se învecinează cu cea mai bună erudiție — rămân referințe obligatorii, în special O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt, 1934. O utilizare sistematică a acestei teme în legătură cu cortegiul lui Hellequin se găsește în lucrările mai recente ale lui J. H. GRISWARD, *Archéologie de l'epopée médiévale*, Paris, Payot, 1981, pp. 183-228 și C. GINZBURG, *Le sabbat des sorcières* (1989), trad. fr. M. Aymard, Paris, Gallimard, 1992, pp. 313-314, nn. 46-48. Dacă nu acord o importanță prea mare cercetărilor etimologice — ele nu trebuie să se substituie interpretării socio-istorice —, cred că există încă și mai puține motive să legăm cortegiul lui Hellequin de un substrat celtic precreștin (cf. Ph. WALTER, *La Mythologie chrétienne*, Paris, Éditions Entente, 1992) mai degrabă decât de tradițiile germanice pe care numele său pare să le indice de preferință.

15. Nu reiau discuțiile nesfârșite despre această etimologie și trimit mai curând la H. FLASDIECK, „Harlekin. Germanischer Mythos in romanischer Wandlung", *Anglia*, 61, Heft 3/4, 1937, pp. 225-340 (în special pp. 270 și 312 ș. u.).

16. *Viața lui Isidor din Alexandria*, citată de K. MEISEN, *Die sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jaeger*, Münster, 1935, pp. 22-23.

17. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, II, 25, Paris, Bibliothèque augustinienne 33, 1959, p. 393: „Pe o câmpie întinsă din Campania, unde la puține zile după aceea niște cetățeni s-au confruntat într-o luptă cumplită, au fost văzute mai înainte spiritele rele [*maligni spiritus*] războindu-se între ele. Acolo s-a auzit mai întâi un vuiet mare; în curând numeroși martori au declarat că văzuseră timp de câteva zile ciocnirea celor două armate. Apoi,

lupta o dată sfârșită, s-au găsit ciudate urme de oameni și de cai ce păreau lăsate de o asemenea confruntare". Descrierea lui Augustin se inspiră din *Livre des prodiges* a lui Julius Obsequens.

18. PAUL DIACONUL, *Historia Langobardorum*, II, § 4 (anno 570), ed. G. Waitz, M.G.H. Script. Rer. Germ. in usum schol., Hanovra, 1878, pp. 86-87. Citat de K. MEISEN, *Die Sagen vom Wütenden Heer, op. cit.*, pp. 23-24.

19. De exemplu, la PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, I, 23, ed. cit., pp. 69-70, strigoiul spune că aude „în spatele său vuietul unei armate imense", și *ibid.*, I, 28, strigoiul Sancho spune că în afara casei îl așteaptă „armata numeroasă" a morților.

20. RAOUL GLABER, *Les Cinq Livres de ses histoires (900-1044)*, ed. Maurice Prou, Paris, 1887. A se vedea mai recent RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla și Arnaldo Mondadori, 1989.

21. D. MILO, *Trahir le temps (histoire)*, Paris, Belles Lettres, 1991.

22. Br. STOCK, *The Implications of Literacy, op. cit.*, comentând această viziune, insistă pe bună dreptate asupra termenilor ce marchează comunitatea (*plebs, professio, vocatio, collegium*), dar afirmă, după părerea mea fără temei, că *viri* care îl însoțesc pe episcop sunt „laici". După mine, ei sunt, dimpotrivă, acei *religiosi* care au fost nevoiți să ia armele împotriva sarazinilor, apărându-se din răsputeri, și au suferit martiriul.

23. Fr. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, Florența, La Nuova Italia, 1981, și ID., *La Culture de la guerre. Xe-XVIIIe siècle* (prima ed. italiană 1982), trad. fr. A. Levi, Paris, Gallimard, 1992.

24. *Liber milaculorum sancte Fidis*, ed. A. Bouillet, Paris (Coll. de textes pour servir à l'étude à l'enseignement de l'histoire, 20), 1897, pp. 269-275 (după manuscrisul de la Sélestat, din secolul al XII-lea, unde două file ce relatează povestirea noastră au fost adăugate în secolul al XIII-lea). O ediție mai bună, după manuscrisul de la Sankt-Gallen (secolul al XII-lea): ed. O. Holder-Egger, *De fundatione monasterii S. Fidis Sletstatensis*, M.G.H. S.S., XV-2, Hanovra, 1888, pp. 996-1000. Datele limită sunt cele ale morții abatelui Bégon, evocată în povestire, și ale accederii la regalitate a familiei Hohenstaufen (Conrad al III-lea în 1138) sau chiar la imperiu (Frederic Barbarossa, în 1155), conform cu prezicerile povestirii.

25. Se poate nota o paralelă între renașterea pelerinajului de la Conques la începutul secolului al XI-lea, grație noii statui-relicvariu (*majestas*) a sfintei și unui prim miracol de tămăduire, și

renașterea mânăstirii de la Sélestat de la sfârșitul secolului, ca urmare a acestei apariții, considerată și ea miraculoasă.

26. Se știe de altfel că trupul lui Conrad nu fusese înmormântat la Sélestat; în secolul al XIII-lea cel puțin, prezența sa este atestată în cripta familială de la abația din Lorch, o altă ctitorie a lui Frederic de Büren: *Historia Frederici*, ed. H. Pertz, M.G.H.S.S., XXIII, Hanovra, 1874, pp. 384-385. Un mort poate apărea departe de locul mormântului său, provocând astfel o surpriză cu atât mai mare. Acest text conține un rezumat al povestirii noastre, cu câteva transformări: el afirmă mai ales că regele Conrad i-a apărut direct fratelui său, episcopul Otto, iar nu cavalerului Walter.

27. Atunci când Conrad și Otto plecaseră la Concques, își trecuseră brațul prin *strevile*, sau scărița de la șaua lui Carol cel Mare. Brațul robust al lui Conrad, războinicul, umpluse spațiul, spre deosebire de brațul mai firav al fratelui său episcopul. Această scăriță nu este oare „A"-ul lui Carol cel Mare, prezent și astăzi în tezaurul de la Concques? Pe de altă parte, în cursul pelerinajului lor, cei doi frați ceruseră găzduire într-o casă, iar Otto lăsase să fie recunoscut arătându-și inelul episcopal.

28. G. LIVET și F. RAPP, *Histoire de Strasbourg des origines à nos jours*, Strasbourg, 1981, II, p. 24.

29. „*Cruciatus avernales*" și nu „*Arvernales*" *(sic)* așa cum scrie A. Bouillet la pagina 274 din ediția sa.

30. „(...) *usque Nivellam (...) in quodam monte tartareas flammas*". Gurile muntoase ale Infernului erau numeroase (se va reaminti mai departe că această reputație o avea Etna). Ar trebui să știm dacă această tradiție este confirmată în altă parte.

31. *Cartulaire de Conques*, nr. 575, citat de A. Bouillet în ediția sa, deja citată, a lui *Liber miraculorum sancte Fidis*, p. 275.

32. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, III, cap. XLI, ed. cit., p. 974.

33. *Viața lui Bernard de Tiron*, II, 17, in *PL*, vol. 172, col. 1379 AB; B. STOCK, *The implications of Literacy, op. cit.*, p. 463, apropie acest pasaj, pe bună dreptate, de apariția morților aleși la Vulcher, potrivit lui Raoul Glaber. Dar el subestimează la acesta din urmă semnificația războinică a procesiunii călugărilor morți.

34. *De rebus gestis in Maiori Monasterio saeculo XI*, nr. 17, in *PL*, vol. 149, col. 417-420.

35. WILLIAM DE MALMESBURY, *De gestis regum Anglorum*, *op. cit.*, I, pp. 256-258. Despre tradiția acestei povestiri: P. F. BAUM, „The Young Man Bethrothed to a Statue", *Publications of the Modern Language Association of America*, 34, 1919, pp. 523-579; J.-Cl. SCHMITT, „Écriture et image: les avatars médiévaux du modèle grégorien", *Littérales 4 (Théories et pratiques de l'écriture*

au Moyen Âge), Université de Paris X-Nanterre, Cahiers du Départemenet de français, 1988, pp. 119-154.

36. GIRALDUS CAMBRENSIS, *Expugnatio Hibernica*, I, IV, ed. cit., p. 235.

37. *The Anglo-Saxon Chronicle*, ed. și trad. de D. Whitelock, D. C. Douglas și S. I. Tucker, Londra, 1961 (a doua ed. 1965). Text original: *Two of the Saxon Chronicles. Parallel, with Supplementary Extracts from the Others*, ed. Ch. Plummer și J. Earle, reed. D. Whitelock, Oxford, Clarendon Press, 1965 (prima ed. 1892), p. 258. (Îi mulțumesc lui Michael Richter pentru că mi-a comunicat aceste texte). Cf. K. MEISEN, *Die Sagen vom Wütenden Heer, op. cit.*, pp. 38-39. O primă versiune trebuie să fi fost copiată din ordinul lui Alfred către 890; ea a fost apoi urmată de notițe anuale din ce în ce mai ample, până la moartea regelui Ștefan de Blois și urcarea pe tron a regelui angevin Henric al II-lea Plantagenetul în 1154. Manuscrisul cronicii anglo-saxone se întrerupe în 1154, ceea ce nu înseamnă că textul cronicii nu va fi fost continuat și după această dată. În acest caz, este probabil că limba anglo-saxonă n-a mai continuat să fie folosită prea multă vreme. Oricum, urcarea pe tron a Plantagenetului a marcat într-adevăr o ruptură.

38. *Actus Pontificum Cenomannis in urbe degentium* (cap. XXXVII: *Gesta Hugonis ep.*, anno 1135), ed. J. Mabillon, *Vetera Analecta*, Paris, 1723, p. 326. Traducere parțială și comentariu în Cl. LECOUTEUX și Ph. MARQ, *Les Esprits et les Morts, op. cit.*, pp. 113-116, care vede pe bună dreptate în Garnier tipul *Poltergeist*-ului, al „spiritului care lovește".

39. La fel se întâmplă, de pildă, în povestirea lui PETRU VENERABILUL (*De miraculis*, I, 28) cu acel *exercitus sociorum* care îl așteaptă, în afara casei, pe mortul Sancho care a apărut singur.

40. EKKEHARDI URAUGIENSIS, *Chronica*, ed. G. Waitz, M.G.H.S.S. VI, p. 256. Cf. Cl. LECOUTEUX și Ph. MARQ, *Les Esprits et les Morts, op. cit.*, p. 147, care îl confundă pe acest cronicar cu Ekkehard al IV-lea de Sankt-Gallen (m. către 1060), dar notează interesul unei alte versiuni a acestei povestiri în *Cronica din Brunswick*, la 1125: fantoma incandescentă poartă o bornă, fără îndoială cea pe care o deplasase în timpul vieții.

41. *Ibid.*, p. 261. Cf. K. MEISEN, *Die Sagen vom Wütenden Heer, op. cit.*, p. 38.

42. WALTER MAP, *De nugis curialium*, I, 11, și IV, 13, ed. engleză citată, pp. 26-30 și 370-373.

43. J.-Cl. SCHMITT, „Temps, folklore et politique au XIIe siècle. À propos de deux récits de Walter Map, *De nugis curialium*, I, 9 și IV, 13", în *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècle*, Paris, C.N.R.S., 1984, pp. 489-516.

44. Cl. LECOUTEUX, „Zwerge und Verwandte", *Euphorion*, 75, 1981, pp. 366-378, și ID., *Les Nains et les Elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago 1988.

45. G. GATTO, „La christianisation des traditions folkloriques: le voyage au paradis", *Annales E.S.C.*, 1979, pp. 929-942.

46. HÉLINAND DE FROIDMONT, *De cognitione sua*, cap. X-XIII, in *PL*, vol. 212, col. 721-736. Hélinand a scris, de altfel, o Oglindă a prințului (*De bono regimine principis*), un tratat moral (*De reparatione lapsi*), o cronică universală (în care reia celebra *Viziune a lui Tnugdal*), și, în franceza veche, faimoasele *Vers de la mort*, (cf. comentariul și traducerea în franceza modernă de M. Boyer și M. M. Santucci, H. Champion, 1983). Povestirile lui Hélinand au fost reluate în secolul al XIII-lea de VINCENT DE BEAUVAIS, în al său *Tractatus consolatorius de morte amici* (scrisoare adresată lui Ludovic al IX-lea la 15 ianuarie 1260 pentru a-l consola după moartea fiului său cel mare), publicat în *Opera*, Basel, J. Amerbach, 1481, *in folio*, cap. VII (îi sunt recunoscător pentru această referință lui M.-A. Polo de Beaulieu).

47. Pentru a-l vedea în acesta pe regele Franței Carol al V-lea (1364-1380), K. MEISEN, *Die Sagen vom Wütenden Heer, op. cit.*, p. 49, n. 1, este obligat să imagineze că textul original a suferit o interpolare...

48. HERBERT, *Libri de miraculis cisterciensium monachorum libri tres*, in *PL*, vol. 185, col. 1274. Cf. K. MEISEN, *op. cit.*, p. 60. Alte apariții (individuale) de morți, *ibid.*, col. 1335-1337.

49. Deplasarea aeriană a cortegiului lui Hellequin este de asemenea menționată în poemul francez *Richard-sans-Peur*, în secolul al XIV-lea: ea se înfăptuiește pe un fel de covor zburător, care îi permite eroului să parcurgă în câteva clipe întreaga distanță dintre mănăstirea de la Sainte-Catherine-du-mont-Sinaï și Normandia. Cf. *Richard Sans Peur. Edited from Le Romant de Richart and from Gilles Corrozet's Richart sans Paour*, ed. Denis Joseph Conlon, Chapell Hill (North Carolina Studies in the Romances Languages and Literatures, 192), 1977, pp. 73-77.

50. J.-Cl. BONNE, *L'Art roman de face et de profil. Le tympan de Conques*, Paris, Le Sycomore, 1984, pp. 271-274.

51. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, Dist. XII, cap. XVI-XVII, ed. cit., pp. 327-328.

52. *Ibid.*, III, 58, p. 979.

53. *Ibid.*, II, 12 (p. 921). Etna joacă așadar în această povestire rolul atribuit în mod tradițional de legenda arturiană peninsulei Avalon, unde Arthur rănit are parte de un fel de nemurire. Cf. G. ASHE, *The Quest for Arthur's Britain*, Londra, 1969, și

A. GRAF, „Artù nel Etna", în *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Milano, Mondadori, 1984, pp. 321-338.

54. Bibliografia este imensă. A se vedea îndeosebi: R. S. și L. H. LOOMIS, *Arthurian Legends in Medieval Art*, Modern Language Association of America, Monograph Series IX, New York, 1938 (reed. 1966), în special p. 36.

55. W. HAUG, *Das Mosaïk von Otranto. Darstellung, Deutung und Bilddokumentation*, Wiesbaden, L. Reichert Verlag, 1977, pp. 87-91.

56. Pentru o apreciere mult mai prudentă, după o discuție minuțioasă despre diversele interpretări propuse, studiul cel mai complet rămâne cel al lui Ch. SETTIS FRUGONI, „Per una lettura del mosaico pavimentale della cattedrale di Otranto", *Bolletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 80, 1968, pp. 213-256 (în special pp. 237-240), și 82, 1970, pp. 243-270 (în special pp. 249-250).

57. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, Dist. XII, cap. XII-XIII, ed. cit., (pp. 324-326). În această carte XII, terminată în 1223, Cezarie spune că evenimentul, relatat de doi abați, al *împăratului* Frederic, s-a desfășurat „acum trei ani", adică în 1220, care este data efectivă a urcării lui Frederic al II-lea pe tronul Imperiului.

58. „*Inclitus rex Brittonum*", „ilustru rege al britanilor": astfel îl desemnează WILLIAM DE MALMESBURY pe Arthur în legătură cu biserica de la Glastonbury, ce revendica posesiunea mormântului regelui legendar (*De Antiquitate Glastonie Ecclesie: The Early History of Glastonbury*, ed. și trad. John Scott, Woodbridge, The Boydell Press, 1981, pp. 82-83). Aceasta nu pledează pentru o origine celtică a tradiției regelui Herla și a acelei *familia Herlethingi*: etimologia, referirea lui Walter Map la invazia anglo-saxonă, răspândirea temei subliniază, dimpotrivă, originea sa germanică.

59. ÉTIENNE DE BOURBON, *Tractatus de diversis materiis praedicalibus de septem donis Spiritus Sancti*, ed. A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877, nr. 365, p. 321.

60. Literatura etnologică despre glugă este foarte vastă, cf. G. WIDENGREN, „Harlekintracht und Mönchszkutte. Clownhut und Derwischmütze", *Orientalia Suecana*, vol. II, fasc. 2/4, Uppsala, 1953, pp. 41-111.

61. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, III, cap. XII, in *Opera omnia*, Paris, 1674, I, pp. 593-1074 (extrase în K. MEISEN, *Die Sagen vom Wütenden Heer*, *op. cit.*, p. 53).

62. „(...) *nec tamen certum est eos malignos spiritus esse*".

63. În legătură cu apariția, în Spania, a lui Sancho dinaintea lui Pierre Engelbert, PETRU VENERABILUL (*De miraculis*, I, 28), cu un secol mai devreme, nota deja apelativul *exercitus sociorum* pentru ceata morților ce-l aștepta afară pe acest strigoi. Pe plan local, apelativul *huesta antiqua* este atestat în secolul al XV-lea în ALFONSO DE SPINA, *Forsalitium fidei*, 1458 (ed. 1494, f. 281^{v}), citat de Th. WRIGHT, *A Contemporary Narrative of The Proceedings against Dame Alice Kyteler Prosecuted for Sorcery in 1324, by Richard de Ledrede, Bishop of Ossory*, Londra, Camden Society 24, 1843, p. XL. Nu este lipsit de interes faptul că regăsim pasajul lui Guillaume de Auvergne în manuscrisul acestui proces de vrăjitorie irlandez datat din 1324. Despre raporturile dintre cortegiul lui Hellequin și vrăjitorie, cf. C. GINZBURG, *Le Sabbat des sorcières*, *op. cit.*, pp. 113 și urm.

VI. IMAGINARUL ÎMBLÂNZIT?

1. J. LE GOFF, și J.-Cl. SCHMITT, „Au XIIIe siècle, une parole nouvelle", în J. DELUMEAU (sub cond.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, t. I, 1979, pp. 257-279.

2. Cl. BREMOND, J. LE GOFF, J.-Cl. SCMITT, *L'„exemplum"*, Brepols, Turnhout, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 40, 1982, în special pp. 37-38, definiția următoare a *exemplum*-ului medieval: „o scurtă povestire dată drept veridică și destinată să fie inserată într-un discurs (în general o predică) pentru a convinge un auditoriu printr-o lecție salutară". Două instrumente de cercetare indispensabile: F. C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of medieval Religious Tales*, Helsinki, 1969 (FFC 204) și complementul său: J. BERLIOZ și M.-A. POLO DE BEAULIEU (ed.), *Les Exempla médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*, Carcassone, Grae et Hésiode, 1992.

3. J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, *op. cit.*, în special pp. 386 și urm.

4. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Vie de saint Malachie*, V, 11, ed. P.-Y. Emery, Paris, Cerf, Sources chrétiennes, 367, 1990, pp. 210-213: sfântul neglijând să se roage pentru sora sa, aceasta îi apare în vis după treizeci de zile pentru a-și cere intercesiunile; ulterior, alte trei apariții succesive atestă ameliorarea progresivă a sorții sale, până la mântuirea definitivă.

5. Dacă aparițiile sfântului Bernard însuși sporesc din ziua decesului său, aparițiile altor morți sunt absente din *Vita prima* a sfântului (scrisă succesiv de Guillaume de Saint-Thierry, Arnaud de Bonneval, Geoffroy d'Auxerre), dar se întâlnesc în *Vita secunda* de ALAIN D'AUXERRE (cf. *PL*, vol. 185, col. 490-491:

apariția dinaintea sfântului Bernard, în timpul nopții, a călugărului defunct Gaudry de Clairvaux, și *ibid.*, col. 699-704: *Defunctorum apparitiones*).

6. CONRAD DE EBERBACH, *Exordium magnum cisterciense*, ed. Br. Griesser, Roma, Éditions cistercienses (Series Script. Sacr. Ord. Cist. II), 1961. Autorul a scris primele două cărți ale acestei lucrări la Clairvaux, unde era călugăr, între 1186 și 1193, apoi pe următoarele două la Eberbach între 1206 și moartea sa din 1221. Două alte cărți au fost adăugate mai târziu și provin din culegerea lui Herbert de Clairvaux. Lucrarea cuprinde în total nouă povestiri cu strigoi: Dist. I, cap. XXII; Dist. II, cap. I, II și XXXIII; Dist. VI, cap. V, VI, VII, VIII, IX.

7. HERBERT DE CLAIRVAUX, *De miraculis libri tres*, in *PL*, vol. 185, col. 1271-1384. Herbert a fost călugăr de Clairvaux, abate de Mores în munții Jura, apoi episcop de Torres (Sassari) în Sardinia. Culegerea sa de 118 capitole în 3 cărți trebuie să fi cuprins până la 150 de capitole; a influențat puternic povestirile cisterciene ulterioare și a fost publicată parțial de către dominicanul Vincent de Beauvais. Ea furnizează o importantă mărturie despre cortegiul lui Hellequin (col. 1274) și despre alte povestiri cu apariții de morți (col. 1335-1337). Studiu fundamental asupra acestei culegeri: Br. GRIESSER, „Herbert von Clairvaux und sein *Liber miraculorum*“, *Cistercienser Chronik*, 54, NF 2, 1974, pp. 21-39, 118-148.

8. Paris, B. N. lat. 15912, către 1200. În special capitolul 79 *De memoria mortis*, f. 127b-128b, a cărui transcriere o datorez dnei Marie-Anne Polo de Beaulieu: tânărul călugăr mort Benedict, de la abația din Fontaine, îi apare călugărului medic Herbert care îi veghea trupul. Întreaga povestire se referă la relațiile dintre simultaneitatea prezenței cadavrului și apariția spiritului mortului.

9. Studiul lui Br. GRIESSER, „Ein Himmeroder *Liber miraculorum* und seine Beziehungen zu Caesarius von Heisterbach“, *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 4, 1952, pp. 257-274, conține o introducere și publicarea celor douăzeci și patru de capitole ale culegerii, redactată între 1213 și 1220, cu indicarea povestirilor reluate de Cezarie de Heisterbach și dintre care mai multe se referă la aparițiile morților.

10. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, ed. cit., 2 vol. Cezarie a evaluat el însuși la treizeci și șase numărul scrierilor sale. Despre surse, cf. B. P. McGUIRE, „Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach“, *Analecta cisterciensa* 35, 1979, pp. 227-282. Despre autor, cf., mai recent, H. HERLES, *Von Gehemnissen und Wundern des Caesarius von Heisterbach*, Bonn, Bouvier Verlag, 1990 (bibliografie pp. 300-301).

Precedată de o bună introducere, o traducere franceză este în curs: CEZARIE DE HEISTERBACH, *Le Dialogue des miracles*, cartea I: *De la conversion*, trad. fr. A. Barbeau, abația cisterciană de la Notre-Dame-du-Lac (Canada), col. Voix monastiques 6, 1992. Problema strigoilor în povestirile lui Cezarie de Heisterbach a fost abordată în studiul (în limba poloneză, cu un rezumat în engleză) al lui Edward POTKOWSKI, *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech. Defuncti vivi* (The Heritage of Pagan Beliefs in Medieval Germany: Defuncti vivi), Varșovia, Wydawnictwa Univwersytetu Warszawkiego, 1973.

11. *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, ed. A. Hilka, vol. 1: *Einleitung, Exempla und Auszüge aus den Predigten des C.v.H.*, Bonn, 1933, pp. 110 și urm. pentru numerele 121, 131, 218, 307, 310, și vol. 3: *Die beiden ersten Bücher der Libri VIII Miraculorum* [...], Bonn, 1937, pp. 61 și urm. pentru numerele I, 34, 44, 45 și II, 2, 4, 5, 49 (acest al doilea volum conține și *Viața* arhiepiscopului de Köln, Engelbert (m. 1225), pentru care Cezarie voia să inițieze procedura de canonizare, și o *Vita* a sfintei Elisabeta de Turingia).

12. *Dialogus miraculorum*, Dist. XII, cap. XXIV, vol. 2, p. 336.

13. *Ibid.*, cap. XXXII, vol. 2, p. 342. Călugărul este fiul vremii sale: secolul al XIII-lea nu este oare marele secol al cultului euharistic?

14. *Ibid.*, Dist. I, cap. XXXIII, vol. 1, p. 40: el citează un *Liber Visionum Claraevallis*. Cf. B. P. McGUIRE, „A Lost Exemplum Collection Found: *The Liber Visionum et Miraculorum* compiled under Prior John of Clairvaux (1171-1179)“, *Analecta cisterciensia*, 39, 1983, pp. 27-62.

15. *Dialogus miraculorum*, Dist. XII, cap. XXIX: Cezarie deține această povestire despre apariția unui tânăr călugăr defunct la mânăstirea din Preuilly (dioceza Sens) de la „abații noștri reveniți anul trecut de la capitulul general“.

16. *Ibid.*, Dist. III, cap. XXIV și XXV, vol. 1, pp. 142-142. Numai șapte apariții din cincizeci sunt vise.

17. *Ibid.*, Dist. XII, cap. XXV, XLIII, XLIV.

18. *Ibid.*, Dist. XII, cap. XXXIII.

19. *Ibid.*, Dist. XII, cap. XXVI.

20. *Ibid.*, Dist. XII, cap. V.

21. *Ibid.*, Dist. XII, cap. XIV.

22. *Ibid.*, Dist. XII, cap. XVIII.

23. Cf., despre această povestire, și „impulsul repetării“: J.-Cl. SCHMITT, „Les revenants dans la société féodale“, art. cit., în special p. 301.

24. *Die Wundergeschichten...*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 61-63.

25. *Dialogus miraculorum*, Dist. XII, cap. XVII (și pentru un turnir al demonilor, relatat de același călugăr, cap. XVI).

26. Dist., Dist. XII, cap. XXIV. Despre această povestire, cf. J. LE GOFF, *La Bourse et la Vie*, Paris, Hachette, 1986, pp. 90 și urm.

27. *Ibid.*, Dist. XII, cap. I. Despre cele trei rugăciuni necesare și suficiente simplilor credincioși — Tatăl Nostru, Crezul, Ave Maria — cf. J.-Cl. SCHMITT, „Du bon usage du Credo“, in *Faire croire* (prezentat de A. VAUCHEZ), *op. cit.*, pp. 337-361.

28. A se vedea, de exemplu, la mijlocul secolului al XIII-lea, nenumăratele povestiri cu strigoi în partea „Du don de crainte“, referitoare îndeosebi la teama față de moarte, de Infern, de Purgatoriu, de Judecata de Apoi, din culegerea de *exempla* a dominicanului ÉTIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques, légendes et apologues...*, ed. A. LECOY de la Marche, Paris, Renouard, pp. 22 și urm. Mai general: Barthélemy HAURÉAU, „Mémoires sur les récits d'apparitions dans les sermons du Moyen Âge“, *Mémoires de l'Institut. Académie des inscriptions et belles lettres*, XXVIII, 2, 1876, pp. 239-263.

29. *Liber exemplorum ad usum praedicantium (...)*, ed. A. G. Little, Aberdeen, Typis Academicis, British Society of Franciscan Studies, 1, 1908, I, 43 și 44, pp. 25-28.

30. *Ibid.*, II, 62, pp. 38-39 și II, 167, pp. 99-100. Alte povestiri cu strigoi: II, 121, p. 171 (împotriva acelora care fură bunurile Bisericii); II, 157, pp. 95-96 (*De gula*: bețivul defunct care îi apare prietenului său zgârcitul); II, 166.

31. THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus*, *op. cit.*

32. *Ibid.*, II, 53, cap. XI și urm., pp. 498-515.

33. *Liber exemplorum*, II, 166, ed. cit., pp. 98-99 (*De indulgenciis*).

34. THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus*, II, cap. LIII, 27, ed. cit., p. 508.

35. Cf. F. C. TUBACH, *Index exemplorum*, *op. cit.*, nr. 3976, 2207. Între altele: *Liber exemplorum*, *op. cit.*, II, 157; JEAN GOBI, *Scala Coeli*, ed. M.-A. Polo de Beaulieu, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1991, nr. 320, (p. 300), 490 și 491 (pp. 368-369): spiritul prietenului unui preot apare sub forma unei „umbre“ care plutește împrejurul tabernacolului în timpul liturghiei spre a dovedi binefacerile pe care le aduce ostia sufletelor chinuite.

36. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, *op. cit.*, Dist. I, cap. XXXIII; Dist. XII, cap. XXXI, XLI, XLIV.

37. Culegere de *exempla* anonimă în ordine alfabetică (Auxerre, Bibliothèque municipale, Ms 35), *s. v.* „Elemosina“ și „Penitentia“.

38. Cf. minunata poveste a celor doi amanți Cecilia și Radulf, ce se pretinde a fi scrisă de către acesta din urmă: Paul Gerhard SCHMIDT, „Die Erscheinung der toten Geliebten“, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 105, 2, 1976, pp. 99-111.

39. Erich KLEINSCHMIDT, „Die Colmarer Dominikaner-Geschichtsschreibung im 13. und 14. Jahrhundert. Neue Handschriftenfunde und Forschungen zur Überlieferungsgeschichte“, *Deutsches Archiv*, 28, 1972, pp. 447-449. Mortul îl însărcinează cu o misiune pe lângă contele de Schwarzenburg: trebuie să-i spună să plece în cruciadă. Contele va râde de mesager și va fi omorât la puțină vreme după aceasta. Istoria este citată printre alte profeții politice ce îi preziseseră lui Rudolf de Habsburg că va deveni regele romanilor.

40. CONRAD DE EBERBACH, *Exordium magnum*, VI, 7, ed. cit., pp. 358-359; Paris, B.N., Ms. lat. 14896, f. 174, și Ms. lat. 15971, f. 121. A se vedea și: J. KLAPPER, *Exempla aus Handschriften des Mittelalters*, Heidelberg, 1911, nr. 38, p. 33.

41. De exemplu: CONRAD DE EBERBACH, *Exordium magnum*, VI, 6, ed. cit., pp. 356-358, citat după Herbert de Clairvaux; CEZARIE DE HEISTERBACH, *Die Wundergeschichten...*, II, 49, ed. cit., vol. 3, p. 140. Aceeași povestire la Étienne de Bourbon, în *Speculum Laicorum*, în *Alphabetum Narrationum*, *s. v.* „Suffragium“, care îl dă ca sursă pe Pierre de Chantre (sfârșitul secolului al XII-lea), la Jean Gobi (*Scala Coeli*), într-un manuscris din secolul al XV-lea editat de J. KLAPPER, *Exempla...*, *op. cit.*, nr. 43, pp. 35-36.

42. Deja în PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, I, 1 in *PL*, vol. 189, col. 851. În secolul al XIII-lea, îl găsim la CEZARIE DE HEISTERBACH (*Dialogus miraculorum*, VII, 4), Étienne de Bourbon, Humbert de Romans, Thomas de Cantimpré, VINCENT DE BEAUVAIS (*Speculum historiale*, VII, 173) și JACOPO DA VARAZZE (*Légende dorée*, cap. CI, trad. fr. J.-B. Roze, Garnier Flammarion, t. II, 327), apoi în *Alphabetum narrationum*, *s. v.* „Sacerdos“. A se vedea și J. A. HERBERT, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, t. III, Londra, 1910, nr. 383, p. 158. J. KLAPPER, *Exempla...*, *op. cit.*, nr. 36, p. 32.

43. J. KLAPPER, *Exempla...*, *op. cit.*, nr. 46, „De ebrio qui defunctum invitavit“, pp. 36-38. Despre acest motiv narativ, cf. F. C. TUBACH, *Index exemplorum*, *op. cit.*, nr. 767, 797, 1013.

44. RUDOLF VON SCHLETTSTADT, *Historiae memorabiles. Zur Dominikanerliteratur und Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts*, ed. E. Kleinschmidt, Viena și Köln, Bohlau Verlag, 1974, nr. 20, 21, 32, 34, 45, 47.

45. *Ibid.*, nr. 20: *„Wer ich da zw kurtzhaim, als ich bin zw lang haim so wölt ich vor meinem ende gütz vil beywenden und für mich sendenn“*, ceea ce poate fi tradus aproximativ astfel: „Dacă aș fi cunoscut doar puțină vreme pe pământ din ceea ce îndur îndelung dincolo de mormânt, m-aș fi purtat mai bine înainte de moarte, spre folosul meu“.

46. *„Nos qui sumus in aperto, vox clamantis in deserto, nos desertum, nos deserti, nos de penis sumus certi.“*

47. *Zimmerische Chronik*, ed. K. A. Barak, reed. P. Hermann, Meersburg și Leipzig, 1932, vol. 4, pp. 86, 119-120, 127. Autorul este Wilhelm Werner von Zimmern (1485-1575), unchiul lui Froben Christoph von Zimmern (m. 1566) care a copiat manuscrisul Donaueschingen 704 al predicatorului Rudolf de Schlettstadt (Sélestat).

48. *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, ed. J. Duvernoy, Paris, Haga și New York, Mouton și É.H.É.S.S, 1978, în special t. I, p. 158-171 și II, pp. 439-449. Cf. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 585 și urm. Altă abordare: Matthias BENAD, *Domus und Religion in Montaillou*, Tübingen, J.C.B. Mohr, Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe I, 1990. Problema strigoilor după mărturia lui Jacques Fournier este studiată în amănunt în teza sa de doctorat de stat inedită de către Michelle Fournié, *Le ciel peut-il attendre? Le culte du purgatoire dans le Midi de la France (vers 1320- vers 1520)*, sub conducerea profesorului B. Guillemain, Universitatea Bordeaux-III, 1993, t. II, pp. 375 și urm.

49. C. GINZBURG, *Le Sabat des sorcières, op. cit.*

50. M. R. JAMES, „Twelve Medieval Ghost Stories“, *The English Historical Review*, 147, iulie 1922, pp. 413-419, după Londra, Ms. British Museum, Royal 15 A XX (manuscris de 164 file de la sfârșitul secolului al XII-lea sau de la începutul secolului al XIII-lea, cu două adăugiri datate aproximativ din 1400, uneori puțin lizibile, f. 140 b- 143 a și 163 b- 164). Am avut acces la microfilmul disponibil la I.R.H.T., Paris. Descrierea manuscrisului în Sir G. F. WARNER și J. P. GILSON, *Catalogue of Western Mss in the Old Royal and Kings Collections*, Oxford, Oxford University Press, 1921, vol. II, p. 147.

51. Amintim că Montague Rhodes JAMES, erudit și editor al acestor povestiri, este de asemenea autorul unor povestiri fantastice (trad. fr.: *Histoires de fantômes complètes*, Paris, Néo, 1990). În acestea, Evul Mediu este reprezentat în general prin figura unui medievist erudit confruntat cu aparițiile spiritelor...

52. O singură dată, povestirea încheindu-se cu despărțirea celor doi soți, el apreciază că acest „divorț“ i-a displăcut probabil

lui Dumnezeu: povestirea nr. XI, p. 421 (numerotarea este cea a lui M. R. James).

53. Povestirea nr. X este o poveste despre divinație, pe care o elimin din analiza mea.

54. Povestirea nr. V.

55. Îndeosebi povestirile nr. II și XII.

56. Povestirile nr. VII și II.

57. Povestirea nr. XI, p. 421 n. 2: M. R. James notează frecvența aparițiilor armatei morților și, în schimb, caracterul excepțional al acestor *mortuaria* pe care îl explică prin persistența practicilor funerare păgâne.

58. Povestirea nr. I.

59. Povestirea nr. II.

60. Povestirea nr. III.

61. Povestirea nr. IV.

62. Povestirea nr. VIII.

63. Povestirea nr. XII.

64. Povestirea nr. IX.

65. P. PARAVY, „Angoisse collective et miracles au seuil de la mort: résurrections et baptêmes d'enfants mort-nés en Dauphiné au XVe siècle“, în *La Mort au Moyen Âge* (colloque de l'Association des historiens médiévistes français, Strasbourg, 1975), Publications de la Société savante d'Alsace et des régions de l'Est. Recherches et documents, XXV, Strasbourg, Istra, 1977, pp. 87-102; J.GELIS, *L'Arbre et le Fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVIe – XIXe siècle)*, Paris, Fayard, 1984, în special pp. 490 și urm.

66. Povestirea nr. V: *„(...) unus retulit quod vidit manus mulieris demergentes in carne spiritus profunde, quasi caro eiusdem spiritus esset putrida et non solida sed fantastica“.*

67. Povestirea nr. III.

68. *Ibid.*, p. 418: *„(...) loquebatur in interioribus visceribus et non cum lingua, sed quasi in vacuo dolio“.*

69. Povestirea nr. II, p. 416 *„(...) et conspexit per os eius sua interiora et formavit verba sua in intestinis et non loquebatur lingua“.*

70. H. MARTIN, „À la recherche de la culture populaire bretonne à travers les manuscrits du bas Moyen Âge“, *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest (Anjou, Maine, Touraine)*, 86, 1979, 4, pp. 631-633. Despre rolul predicatorilor în pătrunderea doctrinei creștine în Bretania, cf. ID., *Les Ordres mendiants en Bretagne (vers 1230-vers 1530)*, Paris, Klincksieck, 1975. Începând din epoca modernă, comportamentele sunt în esență conforme cu așteptările clerului: A. CROIX, *La Bretagne aux*

XVIe–XVIIe siècles. La vie, la mort, la foi, Paris, Maloine, 1981, t. II, pp. 1058-1060.

VII. MORȚII ȘI PUTEREA

1. Ediție, traducere franceză și comentariu de M.-A. Polo de Beaulieu, după manuscrisele și edițiile incunabule. Îi mulțumesc autorului pentru că mi-a comunicat întregul său dosar, care va fi publicat în curând. Despre J. Gobi, a se vedea JOHANNES GOBI, *Scala Coeli, op. cit.*, pp. 13-77.

2. J. CHIFFOLEAU, *La Comptabilité de l'au-delà, op. cit.*, p. 405, vorbește în acest sens, pe bună dreptate, despre „exorcismul recuperator al lui Jean Gobi [care] constă în a-l face pe strigoi să vorbească, în a-l schimba într-un spirit vorbăreț și rezonabil" și compară rolul de interpret și de mediator al dominicanului cu cel al „mesagerului sufletelor" Arnaud Gélis la Montaillou.

3. J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire, op. cit.*, pp. 344 și urm. Cf. THOMA d'AQUINO, *Summa theologica*, t. V, *Supplementum Tertiae Partis*, Ottawa, 1945, pp. 295 a-239 b: *Quaestiones* 69, 70 și mai ales 71 *De sufragiis mortuorum*, din care articolele 12, 13, 14 (pp. 327 a-329 a) pun probleme ce se regăsesc textual în dialogul lui Jean Gobi: intercesiunile destinate unui mort anume sunt profitabile celorlalți morți? Invers, intercesiunile comune sunt profitabile fiecărui mort în mod individual? Incluzându-i aici și pe cei cărora nu le-au fost destinate intercesiuni speciale?

4. Malibu, J. Paul Getty Museum, Ms. 31, f. 7. Manuscris din 1437 scris în franceză de David Aubert, miniatură atribuită lui Simon Marmion, reprodusă în Th. KREN și R. S. WIECK, *The Visions of Tondal from the Library of Margaret of York*, Malibu, California, The J. Paul Getty Museum, 1990, p. 32.

5. W. SEELMANN, „Arndt Buschmanns Mirakel", *Jahrbuch des Vereins für neiderdeutsche Sprachforschung. Niederdeutsches Jahrbuch*, VI, 1880, pp. 32-67. Îi mulțumesc lui Peter Dinzelbacher pentru că mi-a semnalat acest text și lui Matthias Grässlin pentru că m-a ajutat să-l traduc.

6. *Ibid.*, p. 41, cap. II, unde textul trece subit, în aceeași frază, de la „Arndt" la „ick".

7. *Ibid.*, p. 64, cap. XXXVIII.

8. Cf. respectiv capitolele IX, XII, XXIX, pp. 45, 48, 59.

9. Th. HOHMANN, *Heinrichs von Langenstein, „Untersuchung der Geister". Lateinisch und Deutsch*, Texte und Untersuchungen zur Übersetzungsliteratur aus der Wiener Schule, Zürich și München, Artemis, 1977. Mai general: R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 151-175, capitolul VII: „Necromancy in the Clerical Underworld".

10. P. BOLAND, *The Concept of „Discretio spiritum" in John Gerson's „De probatione spiritum" and „De Distinctione verarum visionum a falsis"*, Washington D.C., The Catolic University of America Press, 1959.

11. Despre simbolica postului și relația sa cu mistica vizionară de la sfârșitul Evului Mediu, cf. C. W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, Los Angeles și Londra, University of California Press, 1987.

12. Astfel în ediția incunabulă de la Köln, 1496, in 4^{0} (B. N. Rés. D. 8204), unde este tipărită și *Viziunea lui Tnugdal*.

13. Îmi însușesc această sugestie orală a Părintelui P.-M. Gy, *op. cit.*, ce critică acest aspect referindu-se la marea carte a lui A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionem im Mittelalter*, Freiburg-am-Brisgau, 1909.

14. Precum împăratul Carol al IV-lea la Praga (cf. *supra*).

15. Fr. NEISKE, „Vision und Totengedenken", art. cit., pp. 152 și urm.

16. P. DINZELBACHER, *„Revelationes", op. cit.*, pp. 79-80.

17. N. COHN, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIe au XVIe siècle* (1957), trad. fr. S. Clémendot, Paris, Julliard, 1962, pp. 104-105. Despre aspectele politice ale profetismului la sfârșitul Evului Mediu, cf. A. VAUCHEZ, *Les Laics au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987, pp. 237 și urm. Excelentă punere la punct despre „sebastianismul" portughez în epoca modernă în: Lucette VALENSI, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Le Seuil, 1992.

18. C. BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 100-101, și J. W. BALDWIN, *Philippe Auguste et son gouvernement. Les fondations du pouvoir royal en France au Moyen Âge* (1986), trad. fr. B. Bonne, Paris, Fayard, 1991, pp. 492-493.

19. ÉTIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, ed. cit., nr. 323, pp. 271-272.

20. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, III, 103, trad. fr. cit., p. 123.

21. Această urmare a povestirii, care face parte tot din același capitol, nu a fost tradusă de către H. BRESC. „Culture folklorique et théologie", art. cit., pp. 65-74.

22. *Epistola* lui Philippe de Mézières a fost publicată de Kervin de LETTENHOVE, *Oeuvres de Froissart, Chroniques*, t. XVI (*1397-1400*), Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1872, pp. 444-523. Îi mulțumesc lui Colette Beaune pentru că mi-a indicat acest text. Despre autor și această scrisoare, cf. N. IORGA, *Philippe de Mézières (1327-1405) et la croisade au XIVe siècle*, Paris, 1896 (reed. Geneva, Slatkine, 1976), pp. 503-504.

23. *Le Roman de Fauvel*, de GERVAIS DU BUS, ed. Arthur Langfors, Paris, 1914-1919. Interpolarea din manuscrisul E care ne interesează este reprodusă la paginile 164-167, fără celelalte piese și imagini. A se vedea și ediția în facsimil a lui Pierre Aubry, Paris, P. Geuthner, 1907, și pentru „lai des Hellequines": É. DAHNK, *L'Hérésie de Fauvel*, Leipzig, 1935, ff. 35 și urm.

24. Despre această interpretare, a se vedea îndeosebi H. REY-FLAUD, *Le Charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot, 1985. Micile personaje chele din imagini sunt interpretate deopotrivă ca fiind copii morți nebotezați.

25. Numeroase studii începând cu F. FORTIER-BEAULIEU, „Le Charivari dans le Roman de Fauvel", *Revue de folklore français et colonial*, XI, 1940, pp. 1-16.

26. Nancy F. REGALADO, „Masques réels dans le monde de l'imaginaire. Le rite et l'écrit dans le Charivari du *Roman de Fauvel*, Ms. B.N. Fr. 146", în M.-L. OLIER (ed.) *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, Montréal, Presses de l'académie de Montréal et Paris, Vrin, 1988, pp. 111-126.

27. C. GINZBURG, „Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage", art. cit., pp. 131-140.

28. ADAM LE BOSSU, truver din reg. Artois în secolul al XIII-lea, *Jeu de la feuillée*, ed. E. Langlois, Paris, Classiques français du Moyen Âge, 6, 1923, vv. 590 și urm.

29. A se vedea, de exemplu, în volumul colectiv citat *Le Charivari*, contribuția lui Cl. KARNOOUH; „Le charivari ou l'hypothèse de la monogamie" (pp. 34-44).

30. J.-Cl. SCHMITT, „Les masques, le diable, les morts dans l'Occident médiéval", art. cit., 6, 1986, pp. 87-119.

31. Îi sunt recunoscător doamnei Elizabeth A. R. Brown pentru aceste sugestii, prezentate în timpul unui seminar la É.H.É.S.S.

32. Fiul lui Ludovic al X-lea, Ioan I zis Postumul pentru că s-a născut după moartea tatălui său, la 5 iunie 1316, nu a domnit formal decât câteva luni, sub regența unchiului său Philippe, până la moartea sa, la 20 noiembrie 1317.

33. Cf. A. W. LEWIS, *Le Sang Royal. La famille capétienne et l'État, France X^e-XIVe siècle*, trad. fr. J. Carlier, Paris, Gallimard, 1986, p. 196.

VIII. TIMP, SPAȚIU ȘI SOCIETATE

1. J.-Cl. SCHMITT, „Temps, folklore et politique au XIIe siècle. À propos de deux récits de Walter Map, *De nugis curialium*, I, 9 și IV, 13" în *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. IIIe-XIIIe siècle*, Paris, C.N.R.S., 1984, pp. 489-516.

2. J. LE GOFF, „Le temps du purgatoire (IIIe-XIIIe siècle)", *ibid.*, pp. 517-530.

3. Sărbătoarea Tuturor Sfinților este celebrată de Biserică la întâi noiembrie începând din secolul al VIII-lea. Liturgiștii din secolele al XII-lea și al XIII-lea subliniază într-adevăr legătura dintre cele două sărbători: JEAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. cit., pp. 243 și 306-319; GUILLAUME DURAND, *Rationale divinorum officiorum*, Lyon, 1672, pp. 451 și urm.

4. IOGNA-PRAT, „Les morts dans la comptabilité céleste", art. cit., p. 56.

5. ID., p. 64.

6. J.-L. LEMAÎTRE, *L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale* (Comunicări din cadrul mesei rotunde a C.N.R.S., 14 iunie 1982), Paris, Études augustiniennes, 1986, pp. 14-17.

7. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, I, VII, 1958, p. 2860.

8. *Ibid.*, pp. 3013 și urm. Cf. M. MESLIN, *La Fête des calendes de janvier dans l'Empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles, Latomus, 1970.

9. OTLOH DE SANKT-EMMERAN, *Liber visionum*, 12, ed. P. G. Schmidt, M.G.H. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 13, Weimar, H. Böhlau, 1989, p. 80.

10. Cl. GAIGNEBET și M. Cl. FLORENTIN, *Le Carnaval*, Paris, Payot, 1974, p. 138. Ipoteză reluată de Ph. WALTER, *La Mythologie chrétienne, op. cit.*

11. RAOUL GLABER, *Les Cinq Livres de ses histoires*, II, 19 și 20, ed. cit., pp. 46-47. Cinci luni mai târziu, *în decembrie*, precizează Raoul Glaber, chemat parcă de morții pe care îi văzuse, călugărul și-a dat sufletul.

12. ISIDOR DIN SEVILLA, *Regula monachorum*, XXIV, 2, in *PL*, vol. 83, col. 894.

13. E. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, IV, Anvers, 1764, pp. 164-166.

14. M. BLOCH, *La Société féodale* (1939), reed. 1968, Paris, Albin Michel, p. 436, pentru comparația cu inițierea în „societățile primitive".

15. I. LEVI, „Le repos sabbatique des âmes damnées", *Revue*

des études juives, 25, 1892, pp. 1-13, și „La commémoration des âmes dans le judaïsme“, *ibid.*, 29, 1894, pp. 43-60.

16. BENEDEIT, *Le Voyage de saint Brendan*, vv. 1309-1322, ed. E. Ruhe, München, Fink, 1977, pp. 110-111.

17. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, II, 12, ed. cit. p. 921; trad. fr. cit., pp. 151-152 și ÉTIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques...*, ed. cit., p. 33. Cf. Arturo GRAF, „Il riposo dei dannati“, reed. în *Miti, Leggende e Superstizioni del Medio Evo*, Milano, A. Mondadori, 1984, pp. 151-166.

18. RAOUL GLABER, *Les Cinq Livres de ses histoires*, V, 1, ed. cit., p. 118, vorbește despre o apariție a unui mort într-o duminică.

19. M.-A. POLO DE BEAULIEU, „Lundi jour des morts, de l'origine d'un rituel“, în *Le Récit des origines*, Actes des rencontres de Carcassonne (decembrie 1988), Carcassonne, Garae-Hésiode (sub tipar) și „Recueil d'*exempla* méridionaux et culte des âmes du purgatoire“, în *La Papauté d'Avignon et le Languedoc, 1316-1342, Cahiers de Fanjeaux*, 26, 1991, pp. 257-278.

20. THOMAS DE CHOBHAM, *Summa confessorum*, ed. F. Broomfield, Louvain și Paris, 1968, p. 128. Cf. F. C. TUBACH, *Index exemplorum, op. cit.*, nr. 2424 B, și de exemplu: JEAN GOBI, *Scala Coeli*, nr. 741, ed. cit., p. 483.

21. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon*, I, 12, ed. cit., p. 16: *„Ut dies vivis, sic nox est concessa defunctis“.*

22. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, XII, 17 și 20, ed. cit., vol. II, pp. 328 și 330: *„sacerdos quidam (...) dum in crepusculo noctis transiret de villa in villam, vidit (...)“: „nocte sequenti longe ante lucem, luna splendente, miles quidam (...)“.*

23. WALTER MAP, *De nugis curialium*, II, 30; trad. fr. cit., p. 132: „Un cavaler din Northumberland stătea singur la el acasă *către cel de-al zecelea ceas* după prânz (...)“. RUDOLF VON SCHLETTSTADT, *Historiae memorabiles*, 20, ed. cit., p. 92: *„Bene dormivit et, cum dulcem somnum perfecisset usque ad horam undecimam, vigilavit (...)“.*

24. *Die Chronik des Klosters Petershausen*, III, 18, ed. Otto Feger, Lindau și Konstanz, 1956, p. 134: *„Visio Bernardi.* Post medium noctis, *cum pulso torpore somnia sunt verissima, interim scilicet dum pulsabantur matutine, videbar (...)“*

25. M. R. JAMES, „Twelve Medieval Ghost Stories“, art. cit.: *„et solebat egredi in noctibus usque Kereby et quadam nocte (...)“*. A se vedea și nr. II, p. 415.

26. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon*, I, 13, ed. cit., pp. 18-20.

27. HELINAND DE FROIDMONT, *De cognitione sua*, cap. XII, in *PL*, vol. 212, col. 731-736: *„Cum autem circa meridiem apud quoddam nemus appropinquassemus (...)“*

28. RUDOLF VON SCHLETTSTADT, *Historiae memorabiles*, 20, ed. cit., p. 72.

29. J. DELUMEAU, *La Peur en Occident, op. cit.*, și *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII*ᵉ*-XVIII*ᵉ *siècle)*, Paris, Fayard, 1983. Despre „poliția nopții“, a se vedea frumosul studiu al lui E. CROUZET-PAVAN, „Recherches sur la nuit vénitienne à la fin de Moyen Âge“, *Journal of Medieval History*, VII, 1981, pp. 338-356, reluat în teza sa: *„Sopra le acque salse“. Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Âge*, Roma, École française de Rome, 1992, II, pp. 802 și urm. Despre ansamblul aspectelor regulamentare și simbolice, a se vedea studiile reunite de M. SBRICCOLI (sub cond.), *La Notte. Ordine, sicurrezza e disciplinamento in età moderna*, Florența, Ponte alle Grazie, 1991.

30. M.R. JAMES, art. cit., nr. XI, p. 421. A se vedea de asemenea J. DELUMEAU, *La Peur en Occident, op. cit.*, pp. 75 și urm.

31. W. SEELMANN, „Arndt Buchmanns Mirakel“, 15, *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung. Niederdeutsches Jahrbuch*, VI, 1880, p. 50.

32. *De rebus gestis in Maiori Monasterio saeculo XI, op. cit.*, nr. 8, in *PL*, vol. 149, col. 410 C.

33. J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire, op. cit*, pp. 70 și urm.

34. De exemplu, în mai multe *exempla* ale lui CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, I, 33 (Veșnica damnațiune a unui necromant), II, 6 (un tâlhar ucigaș), II, 15 (un canonic impenitent), și XII, 5 (contele de Juiliers), 14 la 20 (cavaleri blestemați, concubina unui preot etc.). Cum s-a văzut, Cezarie se străduiește să spună că morții sunt determinați de asprimea caznelor lor să confunde Purgatoriul cu Infernul.

35. PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, I, 28, ed. cit., p. 89. Teologii înșiși se îndoiesc: HUGUES DE SAINT-VICTOR, (*De sacramentis*), II, XVI, 4, citată de J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire, op. cit.*, pp. 195-196), admite că „locul unde [mortul] suferă această pedeapsă [purificatoare] nu este deloc determinat, deși numeroase exemple de apariții ale sufletelor supuse acestei cazne ne lasă să credem că este ispășită aici pe pământ și probabil în locurile unde s-a comis păcatul, cum au dovedit-o numeroase mărturii. Dacă aceste pedepse sunt aplicate în alte locuri, este greu de știut“.

36. *Die Chronik des Klosters Petershausen*, III, 20, ed. cit., p. 142: *„nam eius iudicio mihi pro pena concessum est, angulos huius claustri circuire et observare“.*

37. Această idee ne-ar putea trimite la reprezentarea foarte veche potrivit căreia aleșii sunt chemați să-i înlocuiască în preaj-

ma lui Dumnezeu pe îngerii decăzuți. Îi mulțumesc lui Jérôme Baschet pentru că mi-a făcut această sugestie.

38. W. SEELMANN, art. cit., p. 62, cap. XXXIII.

39. Despre limburile patriarhilor, golite de ocupanții lor de către Christos și separate de limburile copiilor nebotezați, cf. J. LE GOFF, „Les limbes“, *Nouvelle revue de psychanalyse*, XXXIV, 1986, pp. 151-173.

40. Cum subliniază J. LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, *op. cit.*, p. 443.

41. La începutul secolului al XVI-lea, predicatorul din Strasbourg, Geiler de Kaiserberg, susține într-o predică imposibilitatea bântuirii unei case: sufletele nu fac zgomot; cele care sunt în Infern nu ies de acolo; cele care sunt în cer „nu se ocupă de aceste prostii“ iar cele din Purgatoriu „au altceva de făcut“; GEILER DE KAISERBERG, *Die Emeis*, Strasbourg, J. Grüninger, 1516, f. 44, citat de J. WIRTH, *La Jeune Fille et la Mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance*, Geneva, Droz, 1979, p. 73.

42. PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, I, 28, ed. cit., p. 89.

43. CEZARIE DE HEISTERBACH, ed. cit., XII, cap. XVIII.

44. PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, I, 27, ed. cit., p. 86: de îndată ce o altă persoană trece peste *limen domus*, apariția dispare, semn că era rezervată unuia singur. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, III, 103: când părinții tinerei fete, alertați de zgomotele vocilor, se arată în pragul ușii camerei, ei nu-l aud, nici nu-l văd pe nepotul lor mort.

45. RAOUL GLABER, *Les Cinq Livres de ses histoires*, V, 1, 6, ed. cit., pp. 117-118.

46. RUDOLF VON SCHLETTSTADT, 20, *op. cit.*, p. 72.

47. *Ibid.*, p. 90: „*in inferiori fenestre margine residentem*“.

48. JACQUES FOURNIER, *Le Registre d'Inquisition*, trad. J. Duvernoy, Paris și Haga, Mouton-É.H.É.S.S., vol. I, 1978, pp. 158-160.

49. Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, *op. cit.*

50. R. FOSSIER, *Enfance de l'Europe. Aspects économiques et sociaux*, vol. I: *L'Homme et son espace*, Paris, P.U.F., 1982, p. 193, și J. CHAPELOT și R. FOSSIER, *Le Village et la maison au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1980, pp. 46-47.

51. P. DUPARC, „Le cimetière, séjour des vivants (XIe-XIIe siècle)“, *Bulletin Philologique et historique*, 1964 (Paris, C.T.H.S., 1967), pp. 482-504.

52. L. GOUGAUD, „La danse dans les églises“, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 15, 1914, pp. 5-22 și 229-245. Un caz remarcabil: E. SCHRÜDER, „Die Tänzer von Kölbigk. Ein Mirakel des 11. Jahrhunderts“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 17, 1987, pp. 94-164. Pentru o interpretare mai antropologică: J.-Cl. SCHMITT, „«Jeunes» et danse des chevaux de bois“, *La Religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIVe siècle, Cahiers de Fanjeaux*, 11, 1976, pp. 127-158, și, mai pe larg, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, *op. cit.*, pp. 90-92.

53. A. M. CADOT, „Le motif de l'aître périlleux“, *Mélanges C. Foulon*, Rennes, 1980, II, pp. 27-35. A se vedea îndeosebi către 1190-1220, *Amadas et Idoine* (ed. J. R. Reinhard, 1925, vv. 4662 și urm.): o trupă de cavaleri fantastici conduși de Maufé încearcă să pătrundă în incinta cimitirului pentru a răpi trupul lui Idoine pe care îl apără Amadas. Pentru o cercetare sistematică, a se vedea A. GUERREAU-JALABERT, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XIIe-XIIIe siècle). / Motif-Index of French Arthurian Verse Romances (XIIth-XIIIth Cent.)*, Geneva, Droz, 1992, p. 77: F 778. 1 (G) „Extraordinary Graveyard“, cu trimiteri la *Première Continuation de Perceval*, la *Continuation de Perceval* de Manessier, la *Chevalier de la Charette* de Chrétien de Troyes și la *Merveilles de Rigomer*.

54. PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, II, 27, in *PL*, vol. 189, col. 942 D. Ar fi cea mai veche mențiune cunoscută a unei lanterne a morților: cf. J. de MAHUET, „Lanterne des morts“, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. VI, Paris, 1967, col. 1811-1812, și F. HULA, *Mittelalterliche Kultmale. Die Totenleuchten Europas. Karner, Schalenstein und Friedhofsoculus*, Viena (im Selbstverlag), 1970, p. 20. Lumina ar avea o funcție de protecție a sufletelor morților. Dar trebuie să notăm că în 1218 capitulul general al ordinului cistercian interzicea obiceiul călugărilor (considerat fără îndoială „superstițios“) de a lăsa să ardă lămpi pe mormintele fraților. Cf. J.-M. CANIVEZ, *Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis*, 2 vol., Louvain, 1933 (nr. 38, anno 1218).

55. M. R. JAMES, „Twelve Medieval Ghost Stories“, art. cit., nr. VI, p. 419: locul apariției se explică fără îndoială prin profesiunea beneficiarului, care este „*magister aratorum*“: acest conducător al plugarilor traversa ca de obicei un câmp când i-a apărut un călugăr defunct de la Newburgh. A se vedea de asemenea, în Bretagne, povestea brutarului mort care evită drumurile și adună tot noroiul câmpurilor.

56. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, XII, 17, ed. cit., vol. II, p. 328.

57. LE ROY LADURIE, *Montaillou*, *op. cit.*, pp. 589 și urm.

58. WALTER MAP, *De nugis curialium*, I, 11; trad. fr. cit., pp. 30-31.

59. J.-Cl. SCHMITT, „Le suicide au Moyen Âge“, *Annales E.S.C.*, 1976, pp. 3-28.

60. M. R. JAMES, art. cit., nr. I, p. 414: el refuză să ducă mai departe sacul cu bobi — leguminoase a căror simbolistică este funerară — al omului viu pe care îl însoțește.

61. *Ibid.*, nr. II, p. 417.

62. ORDERIC VITAL, *Historia ecclesiastica*, VIII, 17, ed. cit., vol. IV, 1973, pp. 237-238.

63. Cl. LECOUTEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 24-25.

64. ROGER DE WENDOVER, *Flores historiarum*, ed. H. O. Coxe, Londra, 1841-1845, IV, p. 206 (anno 1229).

65. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, II, cap. III, ed. cit., p. 1069, col. 1a.

66. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, III, 17, trad. fr. cit., p. 35.

67. ROBERT D'UZÈS, Viziunea 29; trad. fr. P. AMARGIER, *La Parole rêvée*, *op. cit.*, p. 96.

68. WILLIAM DE NEWBURGH, *Historia rerum anglicarum*, V, cap. XXII, ed. cit., pp. 474-475. A se compara cu demonul incub care, la începutul văduviei sale, o atacă pe mama lui Guibert de Nogent: „în vreme ce respirația sa era îngreunată de această apăsare, și ea era total imobilizată, iar vocea sa era literalmente incapabilă să emită cel mai slab sunet", a implorat-o în gând pe Sfânta Fecioară care a ajutat-o îndată. Atunci ea a făcut legământul de a nu se recăsători (GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, ed. și trad. cit., pp. 90-91). A se vedea și CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, XII, 19, ed. cit., vol. II, p. 329, pentru povestea, „vestită în Bavaria", a cavalerului mort care a intrat, îndemnat de diavol, în camera soției sale. Dar aceasta, deloc speriată, l-a invitat să se așeze pe patul său și i-a dat cuvertura ei pentru a-l încălzi.

69. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, ed. cit., pp. 94-97.

70. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, XII, 24, ed. cit., vol. II, pp. 335-336. Asupra acestei povestiri, a se vedea J. LE GOFF, *La Bourse et la Vie*, *op. cit.*, pp. 50 și urm. Mântuirii finale a cămătarului trebuie să-i opunem apariția cavalerului păcătos care îi dezvăluie rătăcirea sa soției (sau concubinei sale) și o anunță că după Judecata de Apoi el va merge în Infern, sau pe cea a unui alt cavaler damnat pentru trecutul său desfrânat, ce îi apare unei călugărițe, dar în mod paradoxal îi cere să nu se roage pentru el, pentru că nu ar fi de nici un folos; *Die Wundersgeschichten des Caesarius von Heisterbach*, vol. III, ed. A. Hilka, Bonn, 1937, pp. 73-75, nr. 44 și 45.

71. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, III, 99: trad. fr. cit., pp. 109-110.

72. Ch. KLAPISCH-ZUBER, „La «mère cruelle». Maternité, veuvage et dot", în *La Maison et le nom*, *op. cit.*, pp. 249-262.

73. M. R. JAMES, art. cit., nr. XII, p. 422.

74. *Polychronicon Ranulphi Higden monachi Cestrensis* (m. a. 1364), ed. J. Rawson Lumby (Script. Rer. Brit.), vol. 8, Londra, 1882, pp. 220-222. Vezi, de asemenea, mamele strigoaice: CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, XI, 34, ed. cit., (vol. II, pp. 296-297) și deopotrivă GIRALDUS CAMBRENSIS, *Expugnatio Hibernica*, 42, reed. engl. cit., pp. 116-119.

75. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, XII, 15 și 41; ed. cit., vol. II, pp. 327 și 349-350.

76. *Ibid.*, XII, ed. cit., vol. II, p. 328.

77. PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, I, 26, ed. cit., pp. 80-82.

78. *Ibid.*, I, 27, ed. cit., pp. 82-87.

79. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, XII, 50, ed. cit., vol. II, p. 355.

80. *Ibid.*, XII, 26, ed. cit., vol. II, pp. 337-338.

81. A. GUERREAU-JALABERT a relevat foarte bine această noțiune de *caritas* în miezul rudeniei spirituale specifice a culturii creștine medievale. Cf. în special „La parenté dans l'Europe médiévale et moderne: à propos d'une synthèse récente", *L'Homme*, nr. 110, 1989, pp. 69-93; „Inceste et sainteté. La vie de saint Grégoire en français", *Annales E.S.C.*, 1988, 6, pp. 1291-1319; „Aliments symboliques et symbolique de la table dans les romans arthuriens (XIIe-XIIIe siècle)", *ibid.*, 1992, 3, pp. 560-594.

82. J.-Cl. KAHN, *Les Moines messagers. La religion, le pouvoir et la science saisis par les rouleaux des morts, XIe-XIIe siècle*, Paris, J.-Cl. Lattès, 1987.

83. *De rebus gestis in Maiori Monasterio*, *XI*, nr. 9, *op. cit.*, col. 410 B.

84. *Ibid.*, col. 411.

85. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, XII, 35, ed. cit., vol. II, pp. 343-344.

86. PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, II, 27 în *PL*, vol. 189, col. 941-945.

87. J. H. LYNCH, *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton, 1986; Ch. KLAPISCH-ZUBER, „Parrains et filleuls. Étude comparative" și „Compérage et clientélisme", în *La Maison et le nom*, *op. cit.*, pp. 109 și urm.; B. JUSSEN, *Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter*, Göttingen, Vandenshoeck & Ruprecht, 1991 (Veröffentlicungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 98). Biserica interzicea relațiile sexuale între cumătru și cumătră. Nuvela VII, 10 din *Decameronul* lui Boccaccio relativizează importanța acestei interdicții din moment ce strigoiul

Tingoccio îi spune prietenului său Meuccio că el nu ispășește nici o pedeapsă suplimentară în lumea de dincolo pentru că s-a culcat cu cumătra sa.

88. F. ZONABEND, „La parenté baptismale à Minot (Côte d'Or), *Annales E.S.C.*, 1978, pp. 656-676, și A. FINE, „Le parrain, son filleul et l'au-delà", *Études rurales*, 105-106, 1987, pp. 123-146.

89. La fel cum povestirile despre strigoi sunt mai puțin numeroase înaintea secolului al XI-lea, această implicare a cumetriei dincolo de moarte ar trebui să fie nouă în epoca lui Pier Damiani. Cf. B. JUSSEN, *Patenschaft...*, *op. cit.*, p. 300.

90. PIER DAMIANI, *Disputatio*, 3 și 4, in *PL*, vol. 145, col. 584.

91. *De rebus gestis in Maiori Monasterio XI*, nr. 8, *op. cit.*, col. 410. Expresiile folosite pentru a desemna pactul lor sunt: *„osculo sancto pacis et fidei"*, *„iusiurandi sacramentum"*.

92. PIETRO DA MORONE; *Autobiografia*, ed. cit., p. 57.

93. J. LE GOFF, „Le rituel symbolique de la vassalité", reed. în *Pour un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 348-420, în special pp. 374-375.

94. *Liber miraculorum sancte Fidis*, ed. cit., p. 272: *„per fidei sacramentum, quo te mihi coniunxisti, per beneficia plurima que tibi contuli"*.

95. Chr. KLAPISCH-ZUBER, *La Maison et le nom*, *op. cit.*

96. PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, I, XVIII; ed. cit., p. 91; Sancho este calificat drept *„unum et mercennariis mercede mihi servientibus"*.

97. M. R. JAMES, „Twelve Medieval Ghost Stories", art. cit., nr. VII, p. 419: *„mercennarius cuiusdam patris familias"*.

98. C. VINCENT, *De charités bien ordonnées. Les confréries normandes de la fin du XIIIe siècle au début du XVIe siècle*, Paris, École normale supérieure, 1988, pp. 143 și urm.

IX. REPREZENTAREA STRIGOILOR

1. Cl. LECOUTEUX, *Fées, sorcières et loup-garous*, *op. cit.*

2. J. BASCHET, *s.v.* „Anima", *Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. I, Roma, 1991, pp. 804-815.

3. GUIBERT DE NOGENT, *De pignoribus sanctorum*, IV, 4, in *PL*, vol. 156, col. 675-678.

4. Cl. CAROZZI, „Structure et fonction de la Vision de Tnugdal", în *Faire croire* (prezentată de A. VAUCHEZ), *op. cit.*, pp. 223-234. Autorul stabilește o distincție între două curente teologice, „spiritualist" și „corporeist". Primul, ieșit din învățătura Părinților greci, printre care Origene, și din tradiția augustiniană, ajunge în secolul al IX-lea la Johannes Scotus Erigena iar în secolul al XII-lea la Honorius Augustodunensis (*Scala Coeli*), Guibert de Nogent, Abélard sau Richard de Saint-Victor, afirmând că pedepsele din lumea de dincolo sunt numai „spirituale", că nu au nimic material. Celălalt curent, „corporeist", își extrage argumentele din Grigore cel Mare care afirma că sufletele, în lumea de dincolo, îndură un „foc trupesc". Este reprezentat în secolul al XIII-lea de *Viziunea lui Tnugdal* a călugărului Marc, de *Elucidarium*-ul lui Honorius (care ar fi adoptat, așadar, de la o operă la alta, puncte de vedere sensibil diferite) și de alți teologi importanți, ca Hugues de Saint-Victor (*De sacramentis*) sau Guillaume de Saint-Thierry (*De la nature du corps et de l'âme*). Potrivit acestor autori, sufletul păstrează după moarte o anumită „pasibilitate" în caznele pe care le îndură (temporar sau un timp mai îndelungat) din cauza păcatelor comise. J. LE GOFF (*La Naissance du purgatoire*, *op. cit.*, p. 185, n. 1) critică caracterul prea tranșant al opoziției dintre aceste două curente și pledează pentru o concepție mai nuanțată a noțiunii de „spiritual": „spiritual", remarcă el pe drept cuvânt, nu înseamnă „dematerializat".

5. ALCHER DE CLAIRVAUX, *Liber de spiritu et anima*, în *PL*, vol. 40. col. 797: *„Spiritu autem corporum similitudines intuentur. Quidquid enim corpus non est et tamen* aliquid est, *recte iam* spiritus *dicitur*" (sublinierea mea).

6. OTLOH DE SANKT-EMMERAN, *Liber visionum* (Visio 4 a), in *PL*, vol. 146, col. 348, ediție înlocuită de cea a lui P. G. Schmidt, cit., p. 54 și urm.

7. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, ed. cit., pp. 194-196.

8. Se pot vedea la „Muzeul Purgatoriului" din biserica Dei Prati, la Roma, o serie de șervete, de cărți de rugăciune și de noptiere, datând din secolul al XVII-lea până la începutul secolului XX și purtând amprentele, sub formă de arsuri, ale morților care și-au vizitat o rudă pentru a-i implora intercesiunile. Cf. *La Chiesa del S. Cuore del Suffragio e il „Museo del Purgatorio"*, Arciconfraternità del S. Cuore del Suffragio, Roma, f. d.

9. Această povestire se regăsește în majoritatea culegerilor de *exempla* și în *Legenda de aur* a lui Jacopo da Varazze.

10. WILLIAM DE NEWBURGH, *Historia rerum anglicarum*, V, cap. XXII-XXIV, ed. cit., vol. 2, pp. 474-482.

11. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, cap. CIII, *De mortuo qui apparuit virgini*, ed. cit., p. 997: *„Interrogatus, respondit corporis effigiem, quam praetendit, corpus non est nisi aerum, ipsum asserens non posse pati, sed tantum spiritum, neque posse onus quamvis levissimum sustinere"*.

12. AUGUSTIN, *De divinatione daemonum* c. (ed. C.S.E.L., 41, p. 603). În *Exordium magnum cisterciense* I, 22 (ed. cit., p. 81),

cistercianul CONRAD DE EBERBACH a spus despre un frate defunct care i-a apărut abatelui Étienne: „părea mai degrabă că plutește în aer decât că umblă pe pământ“ (*ita tamen magis in aere ferri quam in terra consistere viderentur*).

13. JACQUES FOURNIER, *Le Régistre d'Inquisition*, ed. cit., vol. II, p. 444.

14. M. R. JAMES, „Twelve Medieval Ghost Stories...“, art. cit. nr. V: „[...] *unus retulit quod vidit manus mulieris demergentes in carne spiritus profunde, quasi caro eiusdem spiritus esset putrida et non solida sed fantastica*“.

15. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum* XII, 15, ed. cit., vol. II, p. 327: „*talem ex se sonum emittens, ac si mollis lectus percuteretur*“.

16. CEZARIE DE HEISTERBACH, *ibid.*, XII, 20.

17. BURCHARD DE WORMS, *Decret*, X, 13 și 14, in *PL*, vol. 140, col. 1066; trad. Cl. LECOUTEUX și Ph. MARCQ, *Les Esprits et les Morts*, *op. cit.*, p. 17.

18. GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, ed. cit., p. 117.

19. *Viața lui Hrabanus Maurus*, *op. cit.*, p. 532: niște fantome îl snopesc în bătaie pe călugărul „*horribili vocis imagine consonantes*“.

20. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, XII, 26.

21. Despre glosolalie și fantastic, a se vedea diverse contribuții în S. AUROUX, J.-Cl. CHEVALIER, N. JACQUES CHAQUIN, Ch. MARCHELLO-NIZIA (sub coord.), *Linguistique fantastique*, *op. cit.*

22. Amintim câteva excepții: *Liber exemplorum ad usum praedicantium* II, 62, ed. cit., pp. 38-39, în care o moartă îi vorbește în limba engleză surorii sale. RUDOLF VON SCHLETTSTADT, *Historiae memorabiles*, ed. cit., nr. 19, 20, 21, pp. 70-73: morții din cimitir cântă în germană.

23. PETRU VENERABILUL, *De miraculis*, II, 25, ed. cit., p. 145.

24. P. G. SCHMIDT, „Die Erscheinung der toten Geliebten“, pp. 99-111.

25. Jean GOBI, *Disputatio*, Qu. 21. Același raționament este susținut de spiritul bătrânului Heinrich Buschmann, ed. W. Seelmann, cap. XII, p. 48. Este unul din pasajele care par să ateste o influență a textului lui Gobi asupra textului german.

26. M. R. JAMES, art. cit., nr. II, p. 416; a se vedea pp. 172 și 282, nn. 68-69.

27. *Ibid.*, nr. III, p. 418; a se vedea pp. 172 și 282, nn. 68-69.

28. În teza sa de la É.H.É.S.S. (1994) consacrată simbolicii vestimentare, Pierre BUREAU insistă asupra paralelei dintre piele și veșmânt.

29. La moartea lui Carol al VIII-lea, regina ținutului Bretagne a purtat doliu negru, ca în Bretagne, și nu alb, ca în regatul Franței, ceea ce a fost interpretat ca un gest politic. Cf. contribuția lui Ph. BRAUNSTEIN la Ph. ARIÈS și G. DUBY (ed.), *Histoire de la vie Privée*, Paris, La Seuil, 1985, t. II, pp. 570-571. A se vedea importanța negrului în ilustrațiile liturghiei morților din cărțile de rugăciuni din secolul al XV-lea. Cf. R. S. WIECK, *Time Sanctified. The Book of Hours in Medieval Art and Life*, New York, G. Braziller, 1988, pp. 124 și urm.

30. GUILLAUME DURAND, *Rationale divinorum officiorum*, VII: *De officio mortuorum*, § 43: „*Quaeritur etiam utrum homines erunt nudi post diem iudicii an vestiti, et videtur quod vestiti (...)*“. Pentru iconografie, a se vedea remarcile, totuși prea sistematice, ale lui J. WIRTH, „L'apparition du surnaturel dans l'art du Moyen Âge“, în F. DUNAND, J.-M. SPIESER, J. WIRTH, *L'Image et la production du sacré*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991, pp. 139-164.

31. PETRU VENERABILUL, I, 27, *op. cit.*, p. 85: „(...) *ei mane iam clara die in lecto iacenti ac vigilanti, sese visibilem demonstravit. Nam lecto eius assidens et* formam quam habuerat vestitum quo usus fuerat, *letale vulnus quod die mortis susceperat velut ahuc recens pectore ac dorso pretendens (...)*“ (sublinierea mea).

32. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Die Wundergeschichten*, III, 43, ed. cit., p. 73.

33. ID., *Dialogus miraculorum*, XII, 15; ed. cit., p. 327.

34. *Ibid.*, XI, 33; ed. cit., II, p. 296.

35. *Ibid.*, XI, 36 și XII, 39; ed. cit., II, pp. 298 și 348; și XII, 25; ed. cit., II, p. 336.

36. *Ibid.*, II, 2 și 3 și XII, 21 (*op. cit.*, I, pp. 61-63 și II, p. 331).

37. La Montaillou, așa-numitul „armier“ Arnaud Gélis vede morții înveșmântați în pânză albă de in cu capul descoperit, cu excepția călugărilor care poartă veșmântul ordinului lor și au capul acoperit (JACQUES FOURNIER, *Le Registre d'Inquisition*, trad. cit., vol. I, p. 163.

38. H. WOLF, „Das Predigtexempel im frühen Protestantismus“, *Hessische Blätter für Volkskunde*, 51-52, 1960, p. 353 (în legătură cu afirmațiile lui Martin Luther).

39. N. BELMONT, *Les signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Paris, Plon, 1971.

40. GUILLAUME DURAND, *Rationale divinorum officiorum*, citat de K. STÜBER, *Commendatio animae. Sterben im Mittelalter*, Berna și Frankfurt (Geist und Werk der Zeiten, 48), 1976, p. 140: „*Nec debent indui vestibus communibus prout in Italia. Etiam, ut quidam dicunt, debent habere caligas circa tibias et sotulares in pedibus, ut per hoc ipsos esse paratos ad iudicium repraesentetur.*“

41. J. CHIFFOLEAU, *La Comptabilité de l'au-delà, op. cit.*, pp. 120-121.

42. E. ASSMANN, *Godeschalcus und Visio Godeschalci*, Neumünster (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schlesswig-Holsteins 74), și W. LAMMERS, „Gottschalks Wanderung im Jenseits. Zur Volksfrömmigkeit im 12. Jahrhundert nördlich der Elbe", *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main*, 2, 1982, n. 2, pp. 139-162. Despre motivul încălțămintei mortului în tradițiile germanice, în special în *Saga lui Gisli Sursson*, cf. Cl. LECOUTEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Âge, op. cit.*, p. 39.

43. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum* XII, 20; ed. cit., II, p. 330.

44. *Ibid.*, II, 2, ed. cit., I, p. 61: fostul călugăr devenit cavaler brigand este scos din Purgatoriu prin intercesiunile unui episcop. În timpul primei sale apariții, la un an după moarte, veșmintele sale sunt închise la culoare. După doisprezece ani, el reapare cu gluga albă ca un călugăr, așa cum fusese cândva.

45. M. PASTOUREAU, „Du rouge au bleu: étoffes et colorants", în *Couleurs, images, symboles. Études d'histoire et d'anthropologie*, Paris, Le Léopard d'or, 1989, pp. 20-30.

46. CEZARIE DE HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, XII, 14; ed. cit., II, p. 326. Cavalerul poartă de asemenea o movilă de pământ pe umeri, din cauză că acaparase abuziv un câmp.

47. GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, III, 103, trad. fr. cit., pp. 112 și urm.

48. MANUEL C. DIAZ Y DIAZ, *Visiones del Mas Alla en Galicia... op. cit.*, pp. 63-81.

49. Despre iconografia medievală a visului, cf. A. PARAVICINI BAGLIANI și G. STABILE, *Träume im Mittelalter, op. cit.*, 1989.

50. GRIGORE CEL MARE, *Dialogues* II, 23 și 24, ed. cit., vol. II, p. 206 și urm.

51. Biblioteca Vaticanului, Ms. Vat. Lat. 1202, ff. 57^{rv}. Ed. facsimilată: *Lektionar zu den Festen der heiligen Benedikt, Maurus und Scholastika, Vat. Lat. 1202*, Zürich, Belser Verlag, Codices e Vaticanis selecti L, 2 vol., 1981. Cf. B. BRENK, „Il significato storico del Lezionario di Desiderio Vat. Lat. 1202", in *L'Età dell'Abate Desiderio, II. La decorazione libraria*, Atti della Tavola rotonda (Montecassino, 17-18 maggio 1987), Miscellanea Cassinese 60, Montecassino, 1989, pp. 25-39.

52. Reproducere în *Val de Loire roman*, La Pierre-Qui-Vire, ed. a doua, 1965, fig. 8.

53. „D'un moigne qui ne seoit mie as heures Nostre Dame", *Les Miracles de Nostre Dame par Gautier de Coinci*, ed. V. F. Koenig, Geneva și Paris, Droz et Minard, 1970, pp. 255-260.

54. Paris, B.N., Ms. N.a.f. 24251. Cf. H. FOCILLON, *Le Peintre des Miracles Notre Dame*, Paris, Paul Hartmann, 1950, Pl. XV (pictată de Jean Pucelle, 1330-1334).

55. Paris, B.N. Ms. fr. 22920, f. 105.

56. Cf. F. GARNIER, *Le Langage de l'image au Moyen Âge. Signification et symbolique*, Paris, Le Léopard d'or, 1982, p. 216.

57. Escorial, Ms. T I 1. Acest manuscris de 212 file conține 1262 miniaturi, dar nu reprezintă decât două treimi din manuscrisul original. A treia parte este păstrată la Florența, Biblioteca Nazionale, Ms. BR 20, care conține 131 file și 91 de pagini pline ornate cu miniaturi. După nouă miracole urmează totdeauna o *cantiga de Lor* sau preaslăvire a Fecioarei, non narativă. Între 2 *cantigas de Lor*, cel de-al cincilea miracol își desfășoară totdeauna miniaturile pe două pagini pline, ceea ce le dublează numărul (12 în loc de 6 în mod obișnuit).

58. *Ibid.*, f. 174, *Cantiga* nr. CXXIII.

59. *Ibid.*, f. 106^{v}, nr. LXXII.

60. Îi sunt recunoscător lui Jérôme Baschet pentru că mi-a permis, în cursul discuțiilor noastre, să-mi îmbogățesc interpretarea asupra acestei imagini.

61. Oxford, Bodleian Library, Ms Douce 300, f. 115 (textul lucrării *Pèlerinage* a fost editat de către J. J. Stürzinger, Londra, 1893).

62. Paris, B. N., Ms. fr. 823, f. 89. Îi datorez indicarea acestei miniaturi și a celei următoare Ancăi Bratu, care le-a studiat dintr-o altă perspectivă în teza sa *Images d'un nouveau lieu de l'au-delà: le purgatoire. Emergence et développement (vers 1350-vers 1500)*, Paris, É.H.É.S.S., 1992, vol. I, p. 228 și urm., și vol. III, il. 63 și 65.

63. Paris, B.N., Ms. fr. 376, f. 83.

64. În special în edițiile ilustrate din *Roman de Mélusine*, asupra cărora Danièle Alexandre-Bidon mi-a atras atenția cu amabilitate.

65. Paris, Biblioteca Arsenalului, Ms. 5071, f. 80^{v}.

66. A se vedea, de exemplu, o miniatură din *Chemin de Paradis* de Jean Malliard (Anglia, prima jumătate a secolului al XVI-lea), Oxford, Bodleian Library Ms. Bodl. 883, f. 10^{v}, unde poetul pradă melancoliei a adormit pe un drum și visează că sufletul său, incapabil să ajungă în Paradis, rătăcește printre mormintele din cimitir. Visul anticipează moartea și rătăcirea fantomei acoperite cu un lințoliu alb. Găsim de asemenea o mărturie indirectă într-o imagine din manuscrisul (către 1330) intitulat *Oglinda saxonilor (Sachsenspiegel)* al lui Eike von Repkow, reprodusă în W. KOSCHORREK, *Der Sachsenspiegel in Bildern*, Frankfurt, Insel Verlag, 1976, p. 97, după Ms. Heidelberg Cod.

Pal. Germ. 164. Acest drept cutumiar datează din prima treime a secolului al XIII-lea. Compensațiile (*Wergeld*) erau cu atât mai scăzute cu cât statutul social al victimei era mai modest: astfel sunt copiii nelegitimi, copiii de preoți, menestrelii de condiție umilă cărora nu li se dă drept compensație decât „umbra bărbatului“ care i-a ofensat. Ei pot în mod metaforic să se răfuiască cu umbra, dar nu în mod real cu cel vinovat... Imaginea corespunzătoare nu arată, în fața menestrelului care-și poartă viela, așa cum ne-am putea aștepta, o umbră proiectată orizontal pe pământ, ci o umbră verticală ca o fantomă. Ne amintim că termenii *umbra* și *umbraticus* îi desemnează de obicei pe strigoi. La fel și aici, umbra reprezentată în picioare semnifică imaginea imaterială ce se substituie vinovatului absent, chiar dacă acesta este în viață. Despre umbră în tradițiile germanice, cf. J. von NEGELEN, „Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben“, *Archiv für Religionswissenschaft*, 5/1, 1902, pp. 1-37.

67. Într-o bibliografie imensă, a se vedea în special: A. TENENTI, *La Vie et la Mort à travers l'art du XVe siècle*, Paris, A. Colin, 1952. Pentru o situare în perspectivă de lungă durată: Ph. ARIÈS, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, 1983. Foarte frumos exemplu în *Heures de Louis de Laval* (către 1480), Paris, B.N., Ms. Lat. 920, f. 190: întâlnirea are loc în fața unei lespezi funerare pe care este reprezentat un gisant cu mâinile împreunate. Cf. V. LEROQUAIS, *Les Livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1927, Pl. LXXIX. Și *Livres d'heures. Manuscrits enluminés français du XVe siècle*, Leningrad, Aurora, 1991: nr. 6, Musée historique, Ms. 3688, f. 17 (Tours, 1460).

68. *Heures à l'usage de Rouen*, secolul al XV-lea, Paris, B.N., Ms. lat. 1178, f. 105^{v} și 124. Alte margini „macabre“: ff. 106 și 119 (cranii), 108 (gropar), 109 și 109^{v} (sicrie), 112^{v} (cadavru). Analiza ms.: V. LEROQUAIS, *Les livres d'heures manuscrits*, *op. cit.*, t. I, Paris, 1927, nr. 43, pp. 117-118.

69. New York, Metropolitan Museum. The Cloisters, *Belles Heures de Jean de France, duc de Berry*, f. 94^{V} (Frații Limbourg, c. 1410), (cf. ed. facsimilată J. Porcher, Paris, 1953). Imagine asemănătoare funeraliilor lui Diocres în *Très Riches Heures* (f. 86^{v}), realizate pentru același prinț și de către aceiași artiști, cf. M. MEISS, *French Painting in the Time of Jean de Berry. The Boucicaut Master*, Londra, Phaidon Press, 1968, nr. 146 și 578.

70. Mâcon, Biblioteca municipală, Ms. 3, f 25^{v}. Despre problemele codicologice complexe puse de acest manuscris (din care cea mai mare parte se află astăzi la Pierpont Morgan Library din New York), a se vedea J. M. CASWELL, „A double signing system in the Morgan-Mâcon *Golden Legend*“, *Quaerendo. A Quarterly Journal from the Low Countries devoted to Manuscripts and Printed Books*, X, 2, 1980, pp. 97-112. Manuscrisul poartă blazonul lui Jean d'Auxi, cavaler al Lânii de Aur, șambelan al contelui de Charolais, viitorul Carol Temerarul. Pentru text, cf. JACOPO DA VARAZZE, *La légende dorée*, trad. fr. cit., vol. II, pp. 328 și 333.

71. HARTMANN SCHEDEL, *Liber chronicarum*, Nürnberg, A. Koberger, 1493, in f^{o}, f. 264 (Paris, B.N., Rés. G. 500).

72. Aceste ezitări sunt clare în numeroasele viniete ale manuscrisului lui BERNARD GUI, *Les Fleurs des chroniques*, Besançon, Biblioteca municipală, Ms. 677 (traducere anonimă, sfârșitul secolului al XIV-lea — începutul celui de-al XV-lea), în special f. 48 (despre o soră chelăreasă defunctă, care iese din mormântul său pentru a-i restitui stareței cheile pe care le avea în grijă: tipul mortului-viu), și mai multe imagini de tip macabru: f. 57 (despre un rege al Germaniei care i-a apărut fiului său), f. 53 (despre capul de mort care a apărut în afara mormântului său), f. 65 (despre un preot care i-a apărut prietenului său).

73. Paris, Biblioteca Arsenalului, Ms. 5070, f. 273 (Pergament, 395 file de 402 x 285 mm, 100 miniaturi). Reproducere în BOCCACCIO, *Le Décameron. Manuscrit enluminé du XVe siècle*, Texte de E. Pognon, Paris, Seghers, 1978, p. 89. Traducere modernă prezentată și adnotată de V. Branca (Paris, Le Club français du livre, 1962, pp. 636-643), cu o gravură, și ea dublă, dar destul de diferită de miniatură: în prima imagine Tingoccio o îmbrățișează pe cumătra sa pe o bancă; în cealaltă, el îi apare mort, dar de această dată *sub forma unui schelet*, lui Meuccio așezat în patul său. Îi mulțumesc lui Danièle Alexandre-Bidon pentru că m-a pus pe urmele acestui dosar.

74. A se vedea același procedeu, dar mult mai târziu (în secolul al XVIII-lea), într-o ilustrație a episodului de la Endor. Cf. J.-Cl. SCHMITT, „Le spectre de Samuel et la sorcière d'En Dor“, art. cit., il. 10.

75. Paris, Biblioteca Arsenalului, Ms. 5193, f. 76^{v}, *Cas des nobles hommes et femmes*. Acest voluminos manuscris (405 file de pergament, 402 x 298 mm) conține 150 miniaturi. Era destinat ducelui Jean de Berry sau Jean fără Frică de Burgundia. A se compara cu Ms. 5192 de la Arsenal, de aceeași proveniență și de aceeași amploare, dar care pentru capitolul II, 19, prezintă o cu totul altă scenă: autorul (?) primește alte două personaje în cabinetul său (f. 62^{v}).

76. J. WIRTH, *La Jeune Fille et la Mort*, *op. cit.*, pp. 61 și urm., și fig. 55 și 64-69.

77. *Ibid.*, fig. 33-34.

78. Analiza istorică cea mai perspicace rămâne cea a lui

Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la mort, op. cit.*, pp. 202 și urm. Lucrările istoricilor de artă sunt mai utile pentru descrierile lor arheologice: E. PANOFSKY, *Tomb Sculpture. Four Lectures on Its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*, New York, H. N. Abrams Inc, 1964; A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort. Étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1975. Cea mai bună lucrare este fără îndoială cea a lui K. BAUCH, *Das mittelalterliche Grabbild. Figürliche Grabmäler des 11. bis 15. Jahrhunderts in Europa*, Berlin și New York, W. de Gruyter, 1976. Remarci interesante în *La Figuration des morts dans la chretienté médiévale jusqu'à la fin du premier quart du XIVe siècle*, Abbaye royale de Fontevraud, Centre culturel de l'Ouest (Cahiers de Fontevraud, I), 1988.

79. Primele cazuri sunt pe de o parte capacul sarcofagului, foarte „antichizant" al abatelui Isarn de Saint-Victor din Marsilia, mort în 1048 (a se vedea reproducerea sa în Ph. ARIÈS, *Images de l'homme devant la mort, op. cit.*, p. 44, il. 61), pe de altă parte, în biserica de la Merseburg, placa funerară de bronz a regelui Rudolf de Suabia, ucis de imperiali în bătălia de la Elster din 1080 (a se vedea K. BAUCH, *op. cit.*, pp. 12-13 și il. 4). Moartea violentă a regelui apropie situația sa din lumea de dincolo de cea care caracterizează nenumărați strigoi... Mormântul fastuos din catedrală se explică potrivit termenilor epitafului prin faptul că a murit „pentru Biserică" în lupta sa împotriva împăratului Henric al IV-lea.

80. O gravură din *Roman de Mélusine* de JEAN D'ARRAS ne permite poate să mergem și mai departe în apropierea dintre strigoi și gisant. Chiar dacă mai rămân aspecte neclare, îmi exprim recunoștința pentru Danièle Alexandre-Bidon și Véronique Frandon pentru că m-au pus pe această pistă. Fiul zânei Mélusine, Geoffroy à la Grande Dent, după ce l-a învins pe uriașul Grimolt, pătrunde într-un munte unde descoperă mormântul bunicului său Elinas d'Albanie, acoperit cu gisantul din aur al regelui, cu brațele încrucișate pe pântece. El găsește și statuia de alabastru a reginei care poartă o tabletă ce povestește întreaga aventură. Spre deosebire de ediția din 1474, cea din 1478 reprezintă alături de gisant, într-o parte statuia reginei, cu brațele încrucișate pe piept și, în cealaltă parte, într-o postură identică și cu aceiași ochi găunoși, un bătrân pe care textul nu îl menționează, dar care ar putea fi dublul regelui defunct. În acest caz, imaginea ar opera explicit apropierea gisantului de fantomă. Text în *Mélusine. Roman du XVe siècle, par Jean d'Arras*, ed. L. Stouff, Paris și Dijon, 1932, p. 265. Gravuri în lemn cu incunabule: *The Illustrated Bartsch. German Book Illustration before 1500, Part II: Anonymous artists (1475-1480)*, ed. W. L. Strauss, vol. 82, New York, Abaris Book, 1981, p. 106 (19. 353), a se opune lui *ibid.*, vol. 80, p. 220 (3. 197). O altă versiune, ușor diferită: Geneva, A. Steinschaber, 1478, in f^o, f. 1 (p.164) (Paris, B. N., Rés. Y2, 400).

81. În Ms. fr. 22920 al scrierii *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coincy, citat mai sus n. 54. A se vedea și nota precedentă.

82. M. PASTOUREAU, „Le Bestiaire des morts: présence animale sur les monuments funéraires (X^e - XIXe siècle)", în *La Figuration des morts..., op. cit.*, pp. 124-137 (p. 132).

83. A se vedea cazul mormântului unui cavaler înhumat în biserica de la Dorchester (Oxfordshire). Reproducere în E. PANOFSKY, *Tomb Sculpture, op. cit.*, p. 56, il. 219. Despre picioarele încrucișate ale gisanților englezi, a se vedea, în plus, M. CLAYTON, *Catalogue of Rubbings of Brasses and Incised Slabs*, Londra, Victoria and Albert Museum, 1968.

84. Würtzburg, Marienkapelle. Lespedea funerară a cavalerului Konrad von Schaumberg, 1499.

ÎNCHEIERE

1. J. KRYNEN, „«Le mort saisit le vif». Genèse médiévale du principe d'instantanéité de la succesion royale française", *Journal des savants*, iulie-decembrie 1984, pp. 187-221. Autorul arată cum acest adagiu al dreptului cutumiar a fost reluat începând cu secolul al XIV-lea pentru a instaura ideea unei succesiuni regale încă de la moartea suveranului, fără a aștepta ungerea moștenitorului său („Regele e mort, trăiască regele").

2. Printre numeroasele mărturii despre strigoi din epoca modernă, a se vedea *Chronique de Lucerne* în limba germană de R. CYSAT, *Collectanea Chronica und Denkwürdige Sachen pro Chronica Lucernensi et Helvetiae*, ed. Josef Schmid, Lucerna, Diebold Schilling Verlag, 1969 (Quellen und Forschungen zur Kulturgeschichte von Luzern und der Innerschweiz, 4, 2), pp. 591-609 (îi mulțumesc dlui Norbert Schindler, de la universitatea din Konstanz, pentru că mi-a indicat această referință pretențioasă). Deși este foarte aluziv, a se vedea R. C. FINUCANE, *Appeareances of The Dead, op. cit.*

3. N. Z. DAVIS: „Ghosts, Kin and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France", *Daedalus*, 106, 2, 1977, pp. 87-114. Luther asimila de preferință strigoii cu manifestările demonice.

4. D. FABRE (sub cond.) „Le retour des morts", art. cit., p. 11. Foarte londoneza Society for Psychical Research, fondată în

1822, și-a propus drept sarcină să întocmească un corpus al tuturor fenomenelor de acest tip și să facă experiențe cărora fotografia, în devenire, trebuia să le aducă garanția tehnicii moderne: clișeele pretinsei fantome a unei femei, Kathie, luate de William Crookes începând din 1874, au rămas celebre. Cf. W. CROOKES, *Recherches sur les phénomènes du spiritualisme. Nouvelles expériences sur la force psychique*, Paris, Bibliothèque de philosophie spiritualiste, 1923 (prima ediție engleză, 1878). Cf. G. PARETI, *La Tentazione dell'occulto. Scienza ed esoterismo nell'età vittoriana*, Torino, Borringhieri, 1990, pp. 183 și urm. și il. în afara textului.

5. Să ne gândim la spectrele din teatrul lui SHAKESPEARE, *Hamlet*, I, 5, v. 91 (ultimele cuvinte ale spectrului) și 110-112 (când ele sunt scrise de Hamlet pentru sine: „So, uncle, there you are. Now to my word; It is «Adieu, adieu! remember me». I have sworn't."

6. J. DELUMEAU, *La Peur en Occident*, *op. cit.*, pp. 76 și urm.

7. Dom Augustin CALMET, *Dissertation sur les revenants en corps, les excommuniés, les oupires ou vampires, brucolaques, etc.*, 1751, reed. cu o prefață de R. Villeneuve, Paris, Jérôme Millon, 1986, pp. 341-342.

8. DIDEROT și D'ALEMBERT, *L'Encyclopédie*, Paris, 1752, *s.v.* „spectre", cu trimiteri la articolele „ombres", „revenants" și „apparitions". Cele cinci opinii despre spectre sunt prezentate într-o manieră care amintește în mod straniu de discuția scolastică despre apariția lui Samuel: „Unii au crezut că erau sufletele defuncților care revin și se arată pe pământ; alții că era a treia parte din componența omului; alții au atribuit aparițiile spiritelor elementare; unii au privit spectrele ca efect al exalărilor trupurilor care putrezesc; în sfârșit, cea de-a cincea opinie atribuie apariția spectrelor unor operațiuni diabolice."

9. Asupra acestei evoluții a societății ca și a mentalităților, a se vedea sinteza lui M. VOVELLE, *La mort et l'Occident*..., *op. cit.*

10. Arnold Van Gennep intenționa să propună o „teorie generală a strigoilor și a bântuirilor" pe care nu a realizat-o. Cf. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, *op. cit.*, I, vol. 2, p. 791. Cf. D. FABRE, „Le retour des morts", art. cit., p. 13. Pentru abordarea antropologică generală, ne vom referi mereu la E. MORIN, *L'Homme et la Mort*, Paris, Le Seuil, 1970.

11. Despre reevaluarea noilor forme ale religiosului de către o sociologie a religiilor constrânsă să-și reformuleze demersurile, a se vedea D. HERVIEU-LEGER, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

12. S. FREUD, „Analyse d'une phobie d'un petit garçon de cinq ans: le petit Hans", în *Cinq psychanalyses*, trad. fr. , P.U.F., 1954, p. 180.

Indice

ABÉLARD, 142.
ADAM DE LA HALLE, 203.
AGIUS DE CORVEY, 59.
ALBERT CEL MARE, 185.
ALCHÉR DE CLAIRVAUX, 40, 236.
ALFONSO AL VI-LEA DE CASTILIA, 97, 197.
ALFONSO AL X-LEA CEL ÎNȚELEPT, 220, 252.
ALFRED, 104.
Amadas și Idoine, 103, 313 n. 53.
AMBROZIE, 28, 59.
Analele de la Fulda, 48.
ARIÈS, Philippe, 12, 68, 113, 267, 284 n. 49.
ARISTOTEL, 34, 192, 199.
ARNAUD GÉLIS, 173, 174, 211, 220, 306 n. 2, 319 n. 37.
ARNDT BUSCHMANN, 187-190, 198, 208, 212, 215, 218.
ARTHUR, 145-151, 297 n. 53.
AUGUSTIN, 25, 26, 28-41, 45, 48, 49, 64-66, 102, 127, 194, 236, 238, 276 n. 23.

Beaupré, 156.
BEDA, 46, 103, 104, 119, 282 n. 25, 284 n. 3.
BENEDICT (sfântul), 44, 58, 74, 83, 87, 88, 188, 248, 249, 285 n. 11.
BERNARD DE CLAIRVAUX, 125, 142, 156, 163.
BERNARD DE TIRON, 135.
Bible historiale, 26, 27.
BOCCACCIO, 257, 258.
BOETHIUS, 59.
BONIFACIU, 279 n. 62, 282 n. 25.
BOUTHILLIER, Denise, 92.
BRESC, Henri, 115.
Bretagne, 103, 140, 141, 148, 181, 182, 216, 318 n. 29.
BRIGITTE DE SUEDIA, 191, 195.
BROWN, Elizabeth A. R., 205.
BROWN, Peter, 10.
BRUNO, 256.
Buckinghamshire, 105, 226.
BURCHARD DE WORMS, 239.
Byland, 175-181, 188, 193, 214, 215, 235, 238, 239, 241.

CALMET, Augustin, 267.
Canon Episcopi, 38, 189.
CAROL AL IV-LEA, 53, 54, 205, 206, 234, 247, 251.
CAROZZI, Claude, 271 n. 1, 316 n. 4.
CATERINA DA SIENA, 195.
Călătoria sfântului Brendan, 213.
CEZARIE DE HEISTERBACH, 145, 147, 153, 157-164, 168, 170, 179, 209, 220, 226, 228, 239, 243-245.
CHALCIDIUS, 35.
CHIFFOLEAU, Jacques, 155.
CHRÉTIEN DE TROYES, 313 n. 53.
CICERO, 32, 175.
Cluny, 81, 83, 87, 91-99, 118, 127, 146, 147, 160, 161, 210, 213, 222, 230, 245.
Conques, 123, 130, 131, 133, 145.
CONRAD DE EBERBACH, 156.
CONSTANȚIU DE LYON, 42, 219.
Cronica de la Brünswick, 296 n. 40.
Cronica din Iria, 82, 195, 246.
Cronica din Peterborough, 137, 150, 197.
Cronica din Petershausen, 217.
Cronica din Salerno, 278 n. 52.
Cronica din Zimmern, 172.
Cronica dominicanului de la Colmar, 168, 169.
Cronica episcopilor din Mans, 137.

DAMASKIOS DIN DAMASC, 127.
DANTE, 9, 272 n. 3.
DELUMEAU, Jean, 215.
DESIDERIO DE MONTECASSINO, 84, 248.
DIOCRES, 256, 322 n. 69.

ECATERINA DIN ALEXANDRIA, 74, 75.
Edda, 11, 23.
EKKEHARD DE AURA, 138.
EKKEHARD DE SANKT-GALLEN, 81.
ÉTIENNE DE BOURBON, 148, 196, 213.
Etna, 87, 101, 145, 147, 149, 214.

Fayyum, 260.
FILIP AL II-LEA AUGUST, 196.
FILIP AL IV-LEA CEL FRUMOS, 69, 70, 151, 205, 206.
FOSSIER, Robert, 220.
FRANCISC DE ASSISI, 74, 231.
FREDERIC I BARBAROSSA, 132, 195, 197.
FREDERIC AL II-LEA, 147, 195.
FREUD, SIGMUND, 270.
Fulda, 48, 60, 63, 138, 280 n. 65.

GAINEBET, Claude, 212.
GALENUS, 36.
GAUTIER DE COINCY, 250, 258.
GEILER DE KAISERSBERG, 219, 312 n. 41.
GEOFFREY DE MONMOUTH, 103.
GERMANUS DIN AUXERRE, 42, 219.
GERTRUDE DE HELFTA, 55, 56.
GERVASIUS DE TILBURY, 101, 102, 106, 109-112, 116, 117, 134, 141, 145-148, 150, 183, 186, 190, 197, 198, 213, 216, 225, 226, 229, 245.
GILLES DIN ROMA, 199.
GINZBURG, Carlo, 203, 204.
GIOVANNI, MORELLI, 71-76, 269.
GIRALDUS CAMBRENSIS, 106-109, 136, 289 n. 1.
GRAȚIAN, 40.
GRIGORE CEL MARE, 36, 44-46, 51, 61, 79, 98, 104, 112, 114, 116, 142, 147, 153, 192, 234, 236, 248, 284 n. 3, 285 n. 11.
GRIGORE DE TOURS, 42, 43, 46.
GUIBERT DE NOGENT, 64-68, 79, 85, 157, 176, 226, 228, 236, 237, 240.
GUILLAUME D'AUVERGNE, 149, 150, 189, 223.
GUILLAUME DE CONCHES, 35.
GUILLAUME DE DIGUILLEVILLE, 254.
GUILLAUME DE VOLPIANO, 118.
GUILLAUME DURAND, 214, 244, 276 n. 30.
GUILLAUME LE BRETON, 196.

HARTMANN SCHEDEL, 257.
HEINRICH DE FRIEMAR, 191.
HEINRICH DE LANGENSTEIN, 191.
HÉLINAND DE FROIDMONT, 142-144, 150.
HENRIC AL II-LEA PLANTAGENETUL, 106, 108, 139, 140, 197.
HERBERT DE CLAIRVAUX, 144, 156.
HERLA, 141, 145, 147-149, 170, 197, 222.
Himmerod, 157.
HOMER, 22.
HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, 40, 175, 317 n. 4.
HORAȚIU, 107.
HRABANUS MAURUS, 240.
HUGUES DE CLUNY, 84, 87, 91, 93, 213, 287 n. 37.
HUGH DE LINCOLN, 105.
HUGUES DE SAINT-VICTOR, 236, 311 n. 35, 317 n. 4.
IERONIM, 60.

IOAN CASSIANUS, 58, 60.
ISIDOR DIN SEVILLA, 212.
IULIAN DE TOLEDO, 40.

JACOPO DA VARAZZE, 85, 257.
JACQUES FOURNIER, 173.
JACQUES DE SERUGH, 46.
JAKOB DE JÜTEBORG (sau DE PARADIS), 192, 193.
JAMES, Montague R., 304 n. 51.
JEAN BELETH, 214.
JEAN GERSON, 191.
JEAN GOBI, 183-187, 192, 198, 211, 214, 238, 241, 247.
JEAN PUCELLE, 321 n. 54.
JOHANN DE ESSEN, 187.
JOHANNES SCOTUS ERIGENA, 317 n. 4.
JOHN DE SALISBURY, 199.
JOINVILLE, 69-71, 196.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane, 232.
KONSTANZ (conciliul de la), 191.

LACTANȚIU, 28.
Lateran (conciliul de la), 68, 151, 172.
LAURENT DE PREMIERFAIT, 257, 258.
LECOUTEUX, Claude, 11, 272 n. 2.
LE GOFF, Jacques, 155, 267, 317 n. 4.
LE LOYER, Pierre, 267.
LE ROY LADURIE, Emmanuel, 174.
LÉVY-BRUHL, Lucien, 17.
Liber exemplorum, 165, 167.
Liber visionum Claraevallis, 301 n. 14.
LUCREȚIU, 22.
LUDOVIC CEL PIOS, 48.
LUDOVIC AL IX-LEA (sfântul), 69-71, 196.

MACROBIUS, 36, 40.
MANESSIER, 313 n. 53.
Marmoutier, 87-91, 99, 135, 160, 209, 216, 224, 230, 231.
MARTIN, Hervé, 181.
MÉRIMÉE, Prosper, 136.
Merveilles de Rigomer, 313 n. 53.
MIHAIL (sfântul), 112, 114, 210.
Miracolele protomartirului Ștefan, 42.
MISCH, Georg, 49.
Montaillou, 113, 173-175, 210, 211, 218, 224, 238.
Montecassino, 83, 248.

NICOLAE AL V-LEA, 187, 198.

NIKOLAUS DE DINKELSBÜHL, 191.

ODILON DE CLUNY, 87, 93, 147, 210, 212.
ORDERIC VITAL, 118-127, 136, 139-141, 145, 176, 203, 211, 223.
ORIGENE, 275 n. 21, 316 n. 4.
OTLOH DE SANKT-EMMERAN, 60-63, 157, 211, 237.
Otranto, 146, 147.
OTTO AL IV-LEA DE BRUNSWICK, 109, 110, 183, 198.
OVIDIU, 107.

PASTOUREAU, Michel, 261.
PATRICK (sfântul), 42, 278 n. 46. Vezi și *Purgatoriul*.
PAUL DIACONUL, 127.
PAULINUS DE NOLA, 29, 32-34.
PAVEL (sfântul), 33, 36, 39, 191.
Perlesvaus, 103.
PERPETUA (sfânta), 59.
PETRU VENERABILUL, 79, 85, 91-99, 105, 118, 130, 137, 154,
  157, 159, 160, 162, 196, 209, 216, 217, 220-222, 224, 228,
  232, 241, 243, 245.
PHILIPPE DE MÉZIÈRES, 199.
PHILIPPE MOUSKÈS, 196.
PIER DAMIANI, 83-87, 214, 231, 248.
PIERRE DE BLOIS, 139, 150, 197.
PIERRE DE BRUYS, 96.
PIERRE DE TARENTAISE, 192.
PIERRE LE MANGEUR, 26.
PIETRO DA MORONE, 69, 232.
PIETRO LOMBARDO, 27.
PLATON, 35.
Première Continuation de Perceval, 313 n. 53.
Purgatoriul sfântului Patrick, 9, 217.

RANULPH HIGDEN, 227.
RAOUL GLABER, 127-129, 138, 212, 214.
REGALADO, Nancy F., 203-205.
Richard-sans-Peur, 297 n. 49.
ROBERT DE MOZAT, 81, 82.
ROBERT D'UZÈS, 55, 225.
ROGER BACON, 35.
Roman de Fauvel, 151, 200-206.
Roman de la Rose, 254.
RUDOLF DE SCHLETTSTADT, 170-172.

Sachsenspiegel, 321 n. 66.

Saint-Benoît-sur-Loire (Fleury-sur-Loire), 83, 248, 249.
SAXO GRAMMATICUS, 23, 278 n. 52.
Sélestat, 127, 130-133, 150, 197, 223, 232, 244.
SERLO, 237.
SICARDO DA CREMONA, 214.
SIMON MARMION, 186, 247.
SIMONIDE, 108, 258.
SULPICIUS SEVERUS, 42, 246.

TACIT, 126.
TAILLEPIED, Nicolas, 267.
TERTULIAN, 28, 217, 275 n. 18, 281 n. 18.
THIETMAR DE MERSEBURG, 50-53, 79, 211, 214, 234.
THOMAS DE CANTIMPRÉ, 68, 69, 166, 167.
THOMAS DE CHOBHAM, 214.
TOMA D'AQUINO, 185, 192, 199.
TORRELL, Jean-Pierre, 92.

Unterlinden, 56.

VALERIUS MAXIMUS, 107, 108.
VERNANT, Jean-Pierre, 22.
Vezuviu, 109.
Viața lui Hrabanus Maurus, 47.
Viața sfântului Amatus, 43.
Viața sfintei Tecla, 275 n. 18.
VIRGILIU, 9, 142.
Visio Pauli, 213.
Visio Rotcharii, 195.
Visiones Philippi, 196.
Viziunea lui Gottschalk, 244.
Viziunea lui Tnugdal, 217, 236, 297 n. 46, 307 n. 12, 317 n. 4.
Viziunea lui Wetti, 195, 272 n. 3.
VOLTAIRE, 268.

WALTER MAP, 106, 107, 109, 139-141, 144, 146-148, 150, 170, 197, 222.
WIBORADA (sfânta), 81.
WILLIAM DE MALMESBURY, 103, 104, 136.
WILLIAM DE NEWBURGH, 80, 102, 104-106, 177, 180, 226, 238, 239.
WIRTH, Jean, 259.

Yorkshire, 105, 175-180, 181, 215, 216, 222, 227, 232, 235, 238, 239, 248.

ZINK, Michel, 49, 70.

Lista ilustrațiilor

1. Spectrul lui Samuel: interpretarea diabolică. *Bible historiale* de Guyart des Moulins (Paris, primul sfert al secolului al XV-lea). New York, The Pierpont Morgan Library, ms. 394, f. 127^{V}.

2. Spectrul lui Samuel: tipul înviatului. *Gumbertsbibel* (Germania, înainte de 1195). Erlangen, Universitätsbibliothek, ms. 1, f. 82^{V}.

3. Spectrul lui Samuel: mortul sub înfățișarea unui viu. *Bible historiale* de Guyart des Moulins (Franța, către 1291-1294). Londra, The British Library, ms. Harley 4381, f. 127. Cu permisiunea lui The British Library.

4. Spectrul lui Samuel: tipul fantomei. *Kayserchronik* (Bavaria, către 1375-1380). New York, The Pierpont Morgan Library, ms. M 769, f. 172.

5. Spiritul invizibil al lui Gui de Corvo (Simon Marmion?, Flandra, 1474). Malibu, J. Paul Getty Museum, ms. 31, f. 7. The J. Paul Getty Museum, Los Angeles.

6. Al doilea miracol al sfântului Benedict: cele două călugărițe defuncte (secolul al XI-lea). Abația de la Saint-Benoît-sur-Loire, capitel. Clișeu CESCM, Poitiers, Franța.

7. Morții în cimitir și apariția prietenului defunct. Jacopo da Varazze, *Légende dorée* (secolul al XV-lea). Mâcon, Biblioteca municipală, Ms. 3, f. 25^{V}.

8. Gisantul: un strigoi de piatră? Würzburg, Marienkapelle. Lespede funerară a cavalerului Konrad von Schaumberg, 1499. Bildarchiv Foto, Marburg.

Cuprins

Introducere 9

I. RESPINGEREA STRIGOILOR 21

Moșteniri și contramodele 22
Biblia și strigoii 24
Augustin și Evodius 28
Augustin și Paulinus de Nola 32
Imaginația mediatoare 34
Strigoiul: un corp sau o imagine? 37
Posteritatea sfântului Augustin 40
Între sfinți și demoni 41
Geneza povestirilor medievale 44
Dezvoltarea liturghiei morților 46

II. A-I VISA PE MORȚI 49

Vizibilul și invizibilul 50
Morții în viziunile extatice 55
A-i visa pe morți 57
Autobiografia creștină și strigoii 59
Visul penitențial 68
Laicii: primele scrieri 69
Coșmarul lui Giovanni Morelli 71

III. INVAZIA STRIGOILOR 77

Elogiul timpului prezent 78
Viziunile monastice 80
Axa Roma-Cluny 83
Marmoutier: comunitatea călugărilor 87
Cluny: călugării și nobilii 91

IV. MORȚII MIRACULOȘI 101
Mirabilia: *miraculosul* 101
„Secularizarea“ povestirilor 103
„Clericii de curte“ 106
Strigoiul din Beaucaire 110

V. CORTEGIUL LUI HELLEQUIN 118

Mărturia lui Orderic Vital 118
Vânătoarea Sălbatică, un mit străvechi? 126
Aleșii și damnații 127
Sufletele colorate 130
Procesiunea celor aleși, cavalcada damnaților 135
Funcțiile politice ale cortegiului lui Hellequin 139
Hellequin sau Arthur? Demonizarea trupei morților 145

VI. IMAGINARUL ÎMBLÂNZIT? 152

Un cuvânt nou 152
Contribuția cisterciană 156
Mașina predicatoare: ordinele cerșetorești 164
Sufletele rătăcitoare de la Montaillou 173
„Spiritele“ din Yorkshire 175
Un strigoi breton 181

VII. MORȚII ȘI PUTEREA 183

Spiritul lui Gui de Corvo 183
Bunicul lui Arndt Buschmann 187
Discernerea spiritelor 190
Suveranul și morții 195
„Vacarmul“ din *Romanul lui Fauvel* 200

VIII. TIMP, SPAȚIU ȘI SOCIETATE 207

Timp individual și timp colectiv 208
Calendarul morților 209
Săptămâna morților 213
Ziua și noaptea 214
De unde vin strigoii? 215
Înăuntru și afară 218
Cimitirul 220
Marginile sălbatice ale teritoriului locuit 222
Povestirea despre apariții: un nod de relații sociale 223

Înrudirea: căsătoria 225
Înrudirea: filiația 227
Înrudirea spirituală 229

IX. REPREZENTAREA STRIGOILOR 234

Corpul aparențelor 235
Spiritualul și corporalul 236
Limbajul morților 240
Veșmintele morților 241
Imaginile strigoilor 246
Nașterea fantomei 251
Strigoii și macabrul 255
Gisanții: niște strigoi? 260

Încheiere 263

Note 271

Indice 327

Redactor: GHEORGHE BALA
Tehnoredactor: GHEORGHE MIHĂIȚĂ
Tehnoredactare computerizată: DOMNICA ROTARU

Bun de tipar: august 1998
Coli tipar: 21. Apărut: 1998

Tiparul executat la Regia Autonomă „MONITORUL OFICIAL"

colecția
ARTĂ ȘI RELIGIE

14

Morții nu au altă existență decât aceea pe care cei vii și-o imaginează pentru ei. Potrivit culturii lor, credințelor lor, epocii lor, oamenii atribuie morților o viață în lumea de dincolo, descriu locurile șederii lor și astfel își imaginează soarta pe care o speră sau de care se tem pentru ei înșiși. Din acest motiv, imaginarul morții și al devenirii morților în lumea de dincolo constituie în mod universal o parte esențială a credințelor religioase. El capătă diverse forme, printre care viziunile și visele ocupă totdeauna un loc de prim plan.

JEAN-CLAUDE SCHMITT

Jean-Claude Schmitt (n. la Colmar în 1946) este director de studii la École des Hautes Études en Sciences Sociales de la Paris. Specialist în istoria culturilor medievale — mai ales a raporturilor dintre cultura savantă și cultura populară — și în constituirea unei culturi a imaginii în Occident începând de la anul o mie. În afară de numeroase articole și lucrări colective a publicat în primul rând: *Le Saint Lévrier. Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle* și *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval.*

EDITURA MERIDIANE

ISBN 973-33-0249-X